二十世纪西方哲学译丛

政治中的理性主义

RATIONALISM IN POLITICS



[英] 迈克尔·欧克肖特 著

张汝伦 译

上海译文出版社






ISBN 7-5327-3365-3
9 787532 733651 >
定 价： 19.00 元
易文网：www.ewen.cc

二十世纪西方哲学译丛

政治中的理性主义

RATIONALISM IN POLITICS



[英] 迈克尔·欧克肖特 著

张汝伦 译



上海译文出版社

图书在版编目（CIP）数据

政治中的理性主义/(英)欧克肖特(Oakeshott,M.)著;张汝伦译.
—上海：上海译文出版社,2004.6
(二十世纪西方哲学译丛)
书名原文:Rationalism in Politics
ISBN 7-5327-3365-3

Ⅰ.政... Ⅱ.①欧...②张... Ⅲ.政治哲学-研究
Ⅳ.B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 016390 号

Michael Oakeshott
RATIONALISM IN POLITICS AND OTHER ESSAYS
Liberty Fund, Inc. 1991

Michael Oakeshott
ON HISTORY AND OTHER ESSAYS
Liberty Fund, Inc. 1999

政治中的理性主义

[英]迈克尔·欧克肖特 著
张汝伦 译

上海世纪出版集团
译文出版社出版、发行
上海福建中路 193 号
易文网：www.ewen.cc
全国新华书店经销
上海商务联西印刷厂印刷

开本 890×1240 1/32 印张 7.75 插页 4 字数 190,000
2004 年 6 月第 1 版 2004 年 6 月第 1 次印刷
印数:0,001—5,100 册
ISBN 7-5327-3365-3/B·172
定价：19.00 元

译 者 序

迈克尔·欧克肖特(1901—1990)不仅是20世纪英国最重要的政治哲学家和世界最重要的政治哲学家之一,而且也是有史以来英国最重要的政治哲学家之一。在他死后第三天(1990年12月21日)英国《每日电讯报》称他是"从密尔——或甚至伯克以来——盎格鲁-撒克逊传统最伟大的政治哲学家"。这个评价应该经得起时间的考验。

欧克肖特1901年12月11日出生在英国肯特郡的切尔斯费尔德。1920—1923年在剑桥大学学习,并参加了剑桥大学的荣誉学位考试(tripos)。1923—1926年他拿了英国大学毕业生奖学金去德国图宾根大学和马堡大学学习。图宾根大学是黑格尔的母校,欧克肖特深受黑格尔的影响,一本平装本详注的《精神现象学》从那时起陪伴了他一生,上面记满了笔记。1933年,欧克肖特出版了他的第一部著作《经验及其模式》,这是一本纯哲学著作,基本上没有涉及政治。这本书出版后只有柯林伍德给予了肯定,销售记录却是一塌糊涂,印数很少,而且直到第二次世界大战爆发都没有卖完。第二次世界大战时欧克肖特投笔从戎,在英军中任上尉之职,先后转战英国、法国和德国。战后他回到剑桥,创办了《剑桥杂志》。1950—1951年欧克肖特任牛津大学努费尔德学院的研究员。1951年他去伦敦经济学院接替拉斯基任该校政治科学教授,并执掌政府系直到1967年正式退休。欧克肖特于1966年成为英国科学院的研

究员。

对于当今世界来说，欧克肖特的许多思想显然有点不合时宜，所以他的名声基本限于英语学术界，但即使在那里，也远不是什么耀眼的学术明星。因此，对于与时俱进的中国学术界来说欧克肖特是个陌生人，是十分正常的。1997年，时任美国科罗拉多学院院长的蒂莫西·富勒(Timothy Fuller)教授率团访问复旦，得知他是国际知名的欧克肖特专家，并与晚年欧克肖特有着非同寻常的交往和友谊，我就和他谈起了欧克肖特。他十分惊讶在中国还有人知道欧克肖特。我告诉他我对欧克肖特的思想很有兴趣，鉴于国人还不太知道其人，我想将他的著作介绍给国人。当时富勒教授就建议我先译《政治中的理性主义及其他论文》，说这是欧克肖特思想最好的入门书，这部书没读过而读他的其他著作，事倍功半。由于富勒教授是欧克肖特遗著的主要编纂者，我就请他帮助解决版权问题，他欣然同意了。经他的努力，欧克肖特著作权的所有人莱特温(Letwin)家族同意将《政治中的理性主义及其他论文》书中的6篇论文，即"政治中的理性主义"、"政治教育"、"政治论说"、"代议制民主中的大众"、"自由的政治经济"、"论保守"和《论历史及其他论文》书中的"法治"一文共7篇论文的版权免费赠送，以《政治中的理性主义》为题译成中文出版。

虽然《政治中的理性主义及其他论文》一书没能全部译出，但上述7篇论文显然经过了精心挑选，它们较全面地体现了欧克肖特政治哲学最基本、最核心的思想。任何想要认真了解欧克肖特政治哲学的人，这7篇文章都不可不读。

和阿伦特一样，欧克肖特对西方近代政治基本持批评的态度，他对近代政治种种弊病的诊断，一言以蔽之，曰理性主义。《政治中的理性主义及其他论文》中的所有论文都是从不同的角

度来处理理性主义的问题，但“政治中的理性主义”这篇经典论文则精辟扼要地论述了他在这个问题上的基本观点。因此，对于欧克肖特的政治哲学来说，这篇论文的地位怎样估计都不会过分。

在我国，曾经有一种想当然的说法，就是西方政治分为英美和法俄两大流派，后者的政治哲学倾向是理性主义或理想主义；而前者则是经验主义。现代政治的种种弊端都是从前者产生的。但是，出生于经验主义故乡的欧克肖特的看法却与之大相径庭。在他看来，“今天几乎所有政治都成了理性主义或近理性主义的。”[①]这就是说，理性主义政治并不限于某些国家的政治，而是近代(欧洲)政治最主要的样式，他的祖国英国并不例外。而且，欧克肖特在论证时往往声明他是以英国的历史经验为依据。

欧克肖特讲的理性主义主要是指近代理性主义，他在“政治中的理性主义”这篇论文中对理性主义的谱系学追溯也是从培根和笛卡儿开始。这不是偶然的。像阿伦特一样，欧克肖特在第二次世界大战前对政治并不十分感兴趣，相反，他的第一部著作《经验及其模式》给人的印象是他是一个纯哲学家。但第二次世界大战结束后他却转向政治哲学，并最终以政治哲学名世。有人说“从他的作品看”，他的“政治学转向”“极可能是因为他对第二次世界大战后的英国政治深感失望，甚至厌恶所致”。[②]可是如果仔细研读他的著作的话，结论可能正好相反。欧克肖特不是对战后的英国政治感到失望和厌恶，而是对现代性本身深

① 本书第1页。

② [英]迈克尔·H·莱斯诺夫：《二十世纪的政治哲学家》，冯克利译，商务印书馆，2002年，第157页。

感失望和厌恶。这一点我们从“政治中的理性主义”对理性主义及其在政治中的表现的描述就可以看出。

欧克肖特所谓“理性主义”的理性，不是一般的理性，而是近代以来流行的技术理性，他在“政治中的理性主义”提出两种知识的区分就清楚地表明了这一点。所谓两种知识，即技术的知识和实践的知识或传统的知识。前者是可以通过学习规则、公式、条例或其他书本的东西掌握的；而后者则类似于亚里士多德讲的睿智（*phronē sis*）或波兰尼讲的“默会之知”（tacit knowledge），无法像学交通规则和数学公式那样把它学会，而只能通过长期的实践达到心领神会，运用自如。一个人不可能通过熟读烹饪指南之类的书就成为一个称职的厨师，就像一个人不能通过熟读《诗韵合璧》或《诗艺》而成为诗人一样。纸上谈兵和军事艺术是完全不同的两回事。这些生活的常识虽然大家都知道，但理性主义偏偏只相信和承认技术知识。所以，理性主义对理性的信仰其实是对技术的信仰，它所崇尚的理性是技术理性。

之所以如此，是因为近代西方人对确定性的追求。[①]用欧克肖特的话说，就是：“理性主义者专注于确定性。技术和确定性在他看来是不可分隔地连在一起的，因为确定的知识，在他看来，是不需要在它自身之外寻找确定性的；知识，就是不仅以确定性终，而且也从确定性始，确定性贯彻始终的知识。技术知识似乎正好就是这样……技术知识似乎是唯一满足理性主义者选择的确定性标准的那种知识。”[②]既然技术知识可以被制定为规则、原则、指示和准则之类的东西，那么所谓理性就是对这些东

① 杜威《确定性的寻求》一书对此有精辟的论述。

② 本书第 11—12 页。

西的学习和机械运用，也就是题中应有之义。追求确定性和将知识等同为技术，在理性嬗变为技术理性上起了关键的作用。理性主义不是像许多人想当然以为的那样，是将科学方法应用于非科学事务，也不是将理性应用于内在非理性的东西，而是根本误解了理性本身，将知识与技术混为一谈。[①]

但是，欧克肖特在这里并不是要像许多西方哲学家那样进行理性批判，他关心的是这种理性主义对欧洲政治造成了什么影响。在他看来，这种理性主义对政治的影响比对生活其他方面的影响更重要。因为"所有当代政治都深深感染了理性主义……理性主义不再只是政治上的一种风格，它已成了一切应受尊重的政治的风格标准"。[②]英美政治在这点上并不例外，"不仅我们的政治罪恶是理性主义的，而且我们的政治美德也是如此。我们的种种计划在目的与特性上大体是理性主义的；但更重要的是，在政治上，我们整个的精神态度都类似地被决定了。"[③]

理性主义政治的特点有如下特点：首先，它是一种功利政治，欧克肖特称之为"所感知的需要的政治"(politics of the felt need)，即运用理性解决现实的需要、问题或危机。很显然，这种理性主义的政治是将理性作纯粹工具使用的政治，它唯一的目的是成功。因此，欧克肖特并不认为纳粹运动是对理性主义政治的反动，而认为恰恰是与其完全一致的。

其次，理性主义的政治是完美的政治(the politics of perfection)和一式的政治(the politics of uniformity)。这种政治认为"任何问题的'理性'解决，在其本质上都是完美的解决。在理性主

---

① Paul Franco, *The Political Philosophy of Michael Oakeshott* (New Haven & London: Yale University Press, 1990), p.115.

② 本书第20—21页。

③ 本书第20页。

义者的计划中没有‘在这些环境下最好’的位置；只有‘最好’的位置。”[①]既然环境因素不被理性主义者放在眼里，既然他们相信自己的计划是最好的，他们也相信它是放之四海而皆准的，这就是所谓“一式的政治”。此外，完美主义的政治必然想要在地上建立天堂，必然想要找到一条直达天堂的捷径，所以欧克肖特说通天塔是人类神话中最深刻的。[②]虽然追求完美是人类固有的倾向，但是，在近代它却得到了理性主义的巨大支持。理性主义者相信人类可以用理性来控制、设计、监视社会和政治生活的一切方面，这似乎保证了人类可以在自己的生活中达到完美的境地。这就必然导致种种政治和社会乌托邦。

理性主义的政治又是意识形态政治或“书本的政治”（the politics of the book）。既然理性是技术理性，而理性主义者又视传统为无物，那么政治在他们那里就不是一种实践的智慧，而是可以从书上学到的知识和技术。而从马基雅弗利的《君主论》开始，近代也出现了一些供没有政治经验的人和阶级照抄照搬的抄本，政治成了与传统无关，甚至要把传统完全抛弃，只要照着抄本做的技术操作，政治变成了与其他工程没什么两样的技术过程。“工程”、“建设”、“操作”这些技术性词汇也成了最普通的政治词汇。人们觉得可以先于政治经验提出一个政治构想和政治目标，然后按部就班地加以实现。向国外输出自己的政治制度和照搬别人的政治制度，同样都是理想主义和理性主义的政治，而不是经验主义的政治。不过，在欧克肖特看来，没有纯粹的经验主义政治，因为人的活动，尤其是政治活动，总是有目的

① 本书第6页。

② 欧克肖特写过两篇同样以“通天塔”为题的论文。一篇收在《政治中的理性主义及其他论文》，另一篇收在《论历史及其他论文》中。富勒教授在给本书写的序中提到的“通天塔”应是指前者。

和意义的。但这并不是说意识形态政治是正当的，更不是说它是无害的。相反，在欧克肖特看来，“欧洲国家的日常实践政治已固定为一种理性主义的缺陷，它们的许多失败……实际上产生于理性主义特性在控制事态时的缺点。”[①]而之所以欧洲（西方）政治失去了对人类事务的控制，是因为人们现在只知道技术和意识形态，而不复有政治智慧。这已为一个世纪以来的西方政治的无情事实所证实；也为非西方政治所证实，因为它同样坚决地走上了理性主义政治的道路。虽然欧克肖特始终将自己的诊断和结论严格限于西方。

在欧克肖特看来，现代政治的困境，并非如某些人如列奥·施特劳斯所认为的那样，是由于相对主义，而是由于意识形态。四个世纪以来，人们热衷于按照种种意识形态建造通天塔，包括施特劳斯本人，从来就没有失去过对某种意识形态的信仰。人们都相信，人类的困境是由于他们所信仰的意识形态没有能大行其道。人类的危机越深，这种信仰越坚定，各种牌号的原教旨主义传统愈演愈烈，正说明这一点。欧克肖特不认为理性主义政治造成的困境能轻易摆脱，因为理性主义者能做的“只是用一个他希望成功的理性主义计划代替另一个他已经失败了的理性主义计划。”[②]因为理性主义政治必然趋向一个排外的理性主义教育形式，这使得他无法超越技术理性的层面考虑问题。因此，欧克肖特明智地指出：“只要促使理性主义政治出现的环境还在，我们就必须料想我们的政治在气质上是理性主义的。”[③]这就是说，只要还处在现代性的条件下，人类就只能有理性主义的政治。这的确会是一个令人沮丧的结论。但是，为了保持希望

---

①③ 本书第28页。

② 本书第31页。

而不顾现实条件硬拿出一个先验的替代方案，岂不正是理性主义的做法？

如果说欧克肖特在“政治中的理性主义”中主要是提出了对现代西方政治的批判，那么“政治教育”这篇论文就是正面谈他对政治的定义和看法，他对政治的理解和解释，而不仅仅局限于政治教育，其意义之重要自不待言。

在这篇论文一开始欧克肖特就给出了他的政治定义：“政治是参加一批人的一般安排的活动……这个活动是除了儿童和疯子外，群体的每一个成员都有份和有责任的活动。”[①]这种群体就是“国家”；这种安排是法律安排：“我们这里考虑的是依照法律组织起来的社会，我们考虑的是它的法律结构……改革和改进的样式。”[②]

然后，欧克肖特考察了两种他不同意的对政治的理解。一种可称为经验政治观，即认为政治是一种经验活动，它只是追求当下的目的和欲望，而没有整体的计划和目的。欧克肖特把这种政治观称为“没有政策的政治”。但这种政治其实是不可能的，政治总是渗透了思想和观念，政治不是赤裸裸的经验活动。欧克肖特认为：“将政治理解为一纯粹的经验活动的缺点是，它揭示的根本不是一种活动方式，而只是一种抽象；我们无法找到一种政治方式与之近似就表现了这种缺点。”[③]

经验主义要在政治中起作用，需要另一种东西，这就是政治意识形态。欧克肖特对政治意识形态的定义是：“一种政治意识形态意味着一个抽象原则，或一套抽象原则，它独立地被人预先

---

① 本书第37页。
② 本书第59—60页。
③ 本书第42页。

策划。它预先给参加一个社会安排的活动提供一个明确表述的、有待追求的目的,在这么做时,它也提供了区分应该鼓励的欲望和应该压抑或改变其方向的欲望的手段。"[①]像"1789年原则"、"自由主义"、"民主"、"马克思主义"等都是这样的意识形态。经验主义只有和意识形态结合在一起才能起作用。

与经验主义政治观不同,意识形态政治观认为:"参加一个社会的安排可以始于一个预先策划的意识形态,可以始于独立获得的有待追求的目的的知识。"[②]这种政治观是一切启蒙信徒的行动出发点,也是一切相信全盘解决或根本解决的社会革命家或改革者的基本实践预设,更是输出自由民主或输出革命的知识论根据。但是,在欧克肖特看来,是先有政治活动,后有政治意识形态,意识形态政治观在严格意义上有本末倒置的毛病。意识形态只是政治行动的抽象或缩写,如洛克的《政府论》就是英国人政治习惯的缩写,而不是英国人得去追求加以实现的东西。政治活动当然要追求某些理想和目的,但这些理想和目的不是通过抽象思辨演绎出来的,而是应该在我们的经验中暗示了的。以自由为例:"自由就像野味馅饼的制作法一样,不是一个好主意;它不是一种从某个思辨的人性概念演绎出来的'人权'。我们享有的自由只是某种安排、程序:一个英国人的自由不是反映在人身保护法的程序中的什么东西,在那一点上它是利用那个程序的有效性。我们希望享有的自由,不是一个我们独立于我们的政治经验预先策划的'理想',它是已经在那经验中暗示了的东西。"[③]"将政治理解为在一个独立地预先策划的

① 本书第41页。

② 本书第43页。

③ 本书第46页。

意识形态指导下参加一个社会的安排的活动，就像将它理解为一个纯经验的活动一样，是一个误解。"[①] 这是欧克肖特最有创见的思想之一。

然而，有些人可能会认为，这不正证明欧克肖特不但不是经验主义的反对者，而且还是经验主义的政治哲学家吗？然而，欧克肖特已经明确表示，经验主义政治不是对不对的问题，而是根本不可能。政治不是做当下想做的事，而总是一种追求，总包含有待追求和实现的目的；但这目的不是经验中已经现有的，而是在我们的历史经验或传统中暗示的。这就是欧克肖特自己主张的暗示的政治观，即政治是"追求暗示"(the pursuit of intimation)。既然是暗示，当然不可能是纯粹经验的概括或归纳，不是什么"逻辑蕴涵"或"必然结果"，而是需要通过对历史经验的体悟和历练加以显明和阐发。但这种体悟和阐发不是纯粹的理智活动或知识过程，更不是一般经验，而是生存实践的过程。

欧克肖特用妇女选举权作为他暗示的政治的例子。给予妇女选举权并不是出于什么抽象的自然权利或"正义"概念，而是"在所有或大多数别的重要方面她们已经被给予政治权利了……这就是说，在社会的安排中有一种不连贯性，它令人信服地要求补救。那么，在政治上，每件事情都是作为结果发生的事情，都是追求，但不是追求梦想或一般原则，而是追求一种暗示。"[②]

暗示主要来自行为传统。但欧克肖特对传统的理解与同样被称为保守主义者的伯克不同，他的传统观是非本质主义的，传统对他来说是偶然的、可变的，"它甚至可能似乎是本质上不可知的。它既不是固定的，也没有完成；它没有知性可以停靠的不

① 本书第 47—48 页。

② 本书第 49 页。

变的中心；感觉不到它有什么最高目的，或发现不了它有什么不变的方向；没有什么模式要复制，没有什么观念要实现，或什么规则得遵照。它的某些部分可能比别的部分变得更慢，但没有什么是不变的。一切都是暂时的。"①但这不是说传统是神龙见首不见尾，完全无法辨认。"它之所以能成为知识的可能对象，是因为它的所有部分不是同时变化的，它经历的变化潜伏在它之中。它的原则是延续的原则：权威散布在过去、现在和未来之间；散布在老的、新的和将来的东西之间。它是稳定的，因为虽然它运动，它不是完全运动；虽然它静止，它不是完全平静。"②这种传统其实就是我们生活世界的一部分。

既然政治是追求传统和经验给我们的种种暗示，政治教育就不只是理解传统，"它是学如何参与对话：它既是进入我们对之有生活兴趣的传统，又是探讨它的暗示。"③这当然不是像学一门客观知识或技术那样的学习，而是像学母语那样的学习，即不是按部就班从字母和语法学起，而是在生活中学习。同样，政治教育也就是在自己的政治生活中学习，通过自觉的历史意识来学习。这是一种存在论意义上的学习，而非知识论意义上的学习。所以，"我们政治教育较大的部分——也许是最重要的部分——是我们偶然在我们出生的自然—人为世界中找出路时获得的，没有别的获得它的办法。"④

作为政治学教授，欧克肖特也不否定对政治的学术研究。在对政治的学术研究中，主导的考虑同样是"我们学着去理解的是一个政治传统，一种具体的行为样式。"⑤既然如此，历史研究

① 本书第52—53页。
②③ 本书第53页。
④⑤ 本书第54页。

就是政治教育不可或缺的部分。历史研究将使我们消除对政治的种种误解,尤其是以为种种政治制度和程序是可以脱离一定的历史经验,任意设计出来达到预定目的的。

政治教育不仅要了解自己的政治行为传统,还包括了解"……其他当代社会的政治知识。它必须这么做,因为至少我们某些政治活动是与其他人民的政治活动相关联的,不知他们如何参加他们自己的安排,就是不知道他们追求的事业,不知道在我们自己的传统中什么资源是随时可用的;因为仅仅知道自己的传统就是甚至连那也不知道。"[①] 了解自己必须了解别人,只有了解别人才能真正了解自己。但有时在特别自卑的情况下,人们会对别人采取理想化的了解,即不但将别人的长处理想化,而且绝对化,因而看不到别人的短处,更看不到自己潜藏的有价值的可能性。近代中国人就有不少是这样来理解西方传统的。但欧克肖特提醒人们:"研究其他人民的政治,就像研究我们自己的政治,应该是对一个行为传统的生态学研究,而不是对一个机械装置的解剖学研究,或对一个意识形态的研究。只有当我们的研究是这种研究,我们才会发现我们自己是被他人的样式所刺激,而不是被陶醉。编排世界以选出他人实践和目的中最好的东西(就像据说宙克西斯试图通过将一切引人注目的完美特征放在一起,创作一幅比海伦更美的画像)是一件有害的事,是失去人们政治平衡最准确的方式之一;但研究其他人民从事参加他们的安排的样式,可以揭示我们自己传统中否则还隐藏着的重要东西。"[②]

政治的学术研究的第三个途径是政治哲学研究,但它研究的不

① 本书第55页。

② 本书第56页。

是政治学说和体系的历史，而是“哲学家们在普通的思维方法和他们提出的解决方式中发现的种种不融贯的历史”。[①]政治哲学对现实政治不会发生影响，“它不会帮助我们区别好和坏的政治规划；它没有力量在追求我们传统的暗示中指引或指导我们。”[②]它是解释性，而不是实践性的活动。它只是帮助我们理解政治活动。“我们对政治活动的理解越深刻，我们就越少受看似有理但是错误的类比摆布，我们就越少受错误或不相干的模式诱惑。”[③]

在“政治论说”中，欧克肖特给出了又一个政治的定义：“政治首先可被认作一种实践活动，它关系到对某种形势——政治形势作出回应。”[④]由于政治形势总是偶然的，所以人们对政治形势的回应也一定是经过选择的，而不是必然的。正因为如此，人们必然要对作某种选择的理由作出说明，以证明他们所作的选择是合理的，或者说论证他们的选择。“政治论说”中的“论说”，指的就是这种论证性话语，它要证明对政治形势所作回应的合理性。用欧克肖特的话说：“一切政治论说都可说是用一套被理解为与政治活动相联系的特殊词汇，去认出政治形势，维护或推荐一种对它的回应。”[⑤]这种词汇有“必然”、“原因”、“公共的”、“私人的”、“权利”、“正义”、“种族”、“人民”、“自由主义”、“殖民主义”、“革命”、“反动”、“进步”、“欠发达”等等，等等。这些词汇实际表示的是某种信念。欧克肖特把这些词汇都称为“意识形态”。“一个政治‘意识形态’就是一个解释政治形势和以某种方式思考想要和不想要东西的要求，一个考虑政治决定和行动的某些结果比别的结果更重要的要求。”[⑥]

---

①②③ 本书第57页。

④ 本书第61页。

⑤⑥ 本书第65页。

但政治论说并不是仅由那些表示信念的词汇组成，除了信念词汇外，政治论说都有一个逻辑设计，以给包含在政治论说中的词汇所表达的信念以公理的逻辑地位，或将某种逻辑地位强加于它的结论。我们熟悉的"这是历史发展的必由之路"、"历史的辩证法就是如此"，或"历史已经证明……"之类的说法，就属这类逻辑设计。

当然，这类逻辑设计是多种多样的。最普通的是赋予信念以基本原理或基本原理的组成部分的地位，用它作为三段论的大前提，但它的论证是与偶然性有关，而不是和必然性有关；是与或然性和预期，而不是与可证明的确定性有关；与猜测有关，而不是与证据有关；与推测和猜想有关，而不是和计算有关。伯利克里说服雅典向斯巴达开战的演说就是这种逻辑设计的典型例子。它是去说服，但不能证明。它提供的仅仅是关于行动的可能结果和关于不同事情状况偶然的可取性的猜测和意见。严格说，这不是论证性的政治论说。

论证性的政治论说是能够证明或否证政治建议"正确性"的论证，或具有必然真理的政治论说。人们相信，至少在两种不同的条件下，可以有这样的政治论说："(1)人们认为，如果已知绝对确定性和普遍应用的原理或公理，任何政治建议可参照它们决定其优点，论证性的政治论说就能出现。(2)或者，如果我们有关于人类行为、人类状况、事件进程和有时被称为政治社会的条件的东西的绝对知识，能在不同的决定付诸实施前，就预言而不是猜测它们的结果，并且使我们能证明，我们关于做什么有利，什么有害的判断，以及什么是在任何时候都要坚持的判断的'正确性'，政治论说也会出现。"[1]柏拉图和卢梭是第一种论证

① 本书第72页。

性政治论说的典型;而马克思则是第二种的典型。欧克肖特试图证明,这两种论证性政治论说在逻辑上都是自我挫败的。

在欧克肖特看来,我们在政治事务上需要的不是从一个基本原理出发的普遍性论证,而是就事论事的实践推理,它不是要向人们证明历史发展的客观规律或放之四海而皆准的真理,而只是要处理猜测和可能性,权衡形势的利弊。"在这个问题上,亚里士多德和伊索克拉底是比柏拉图和马克思更好的指导。"[①]欧克肖特认为,在政治事务上,我们只有猜测和纯粹意见,而没有普遍必然的真理。对于缺乏怀疑主义传统的中国人来说,这可能是一个怎么也无法接受的"意见"(*doxa*)。因为这样一来,政治不是没是非了吗?自由民主与专制集权不是没区别了吗?人类不是没公理了吗?然而,如果在政治事务上有所谓像自然规律一样"不以人的意志为转移的客观规律",那么掌握这一规律者的一切政治行为岂不都是合理的了吗?而那些给人类带来空前灾难,犯下滔天罪行的人,不大都认为他们掌握了论说发展规律和普遍真理吗?之所以多少罪恶假自由之名行之,难道不是因为它具有了不容怀疑,也不容抗拒的公理的逻辑地位吗?也许欧克肖特认为,稍有现代历史常识和推理能力的人都能看出他对于论证性政治论说的讨论不光是出于纯粹的理论和逻辑兴趣,更是因为看到了这种论说的现实后果,所以他对后者没有过多着墨,但读者却不应将它轻轻放过。

尽管如此,欧克肖特恐怕仍然会被不少人认为是相对主义者或非理性主义者。这些人最好好好看一下欧克肖特在"政治论证"中最后说的那几句话,它清楚地表明了他自己的立场:"它这样来理解我们的'原理'和我们'承认的善',将它们每一个认

① 本书第84页。

作是我们根据我们自己的道德责任所作的选择，这样，每一个都得到了应有的承认，没有一个会成为专横的东西；这种努力使我们致力于现实的，而不是想象的形势；这种努力用相关的论证来支持我们的建议，在这些论证中，猜测不会被误作确定性，意见也不会被误作证明性真理。"[①]很显然，欧克肖特是有原则的，但他的原则不是出于天理或神意，也不是历史发展的普遍规律，而是出于我们生活的那个共同体共同的道德选择。他不但不排斥论证，还要坚持论证，只是他的论证不会得出铁律或公理；他只是论证他的意见。那些认为不但有普遍规律和绝对真理，且已为他们所掌握的人，当然不会接受欧克肖特；但怀疑论者和独断论者，究竟谁对自由和民主的威胁更大？

"大众"是一个典型的现代性现象，自这一现象出现以来，尤其是到了20世纪，引起了许多人的兴趣和研究，欧克肖特的"代议制民主中的大众"以非常深刻独到的眼光对这一现象进行了独到的考察。一般都认为，大众是现代工业社会、科层制或理性化的产物，现代生活方式的制度化、理想化和划一化，使人越来越丧失其个性，成为现代体制庞大机器上微不足道的齿轮和螺丝钉。这也就是人们所谓的异化，异化就是个人丧失自我，成为大众。

欧克肖特的看法与此不同。他和杜威一样，并不认为"个体性"是人的本然。个体性是历史的产物，它发轫于13世纪，经过4个世纪的发展而最终改变了欧洲的道德和政治面貌。而大众并不是个人的丧失，而恰恰是个人的伴生物。欧克肖特在考察了个人和个体性产生的过程后指出："在几百年的过程中，它被抬高为一种伦理学、甚至形而上学理论，它给它自己得出了一种

① 本书第84—85页。

对政府职能的适当理解，它改变了政治样式和种种制度，它在艺术、宗教、工业、贸易和一切人类关系上确立自己。"[①]总之，"这种要成为一个个人的倾向的出现是近代欧洲历史上最突出的事件。"[②]

但是，正因为个体性并非人性的本然而是历史的产物，所以并不是所有人都热烈欢迎和拥抱，都能适应新的个体化的世界和环境。个性和个人产生的结果不是日益进步，皆大欢喜的世界，而是埋下了无法化解的社会矛盾和冲突的种籽。欧克肖特敏锐地看到："相对于16世纪的农业和工业企业家的是流离失所的劳动者；相对于自由民的是被剥夺的信仰者。熟悉的公共压力的温暖对所有人都同样消散了——一种使一些人激动，使其他人沮丧的解放。熟悉的公共生活匿名性为个人身份所取代，它对于那些不能将它变为一种个体性的人来说是难以承受的。一些人认为是幸福的东西，对其他人来说则是不舒服。人类处境的同一条件被认为是进步，又被认为是衰败。简言之，近代欧洲的环境，早在16世纪，就不是孕育一种单一的特性，而是两个间接对立的特性：不仅有个人的特性，而且也有'不成功的个人'的特性。这个'不成功的个人'不是过去时代的孑遗；他是一个'近代的'人物，是产生了近代欧洲个人的同样的公共纽带瓦解的产物。"[③]从这些"不成功的个人"中产生了好战的"反个人"；一旦这些"反个人"看到自己数量上的优势时，他就认为自己是"大众人"。"大众"是由反个人构成的。

相对于个人的道德是"自由"和"自决"的道德，"反个人"的

---

① 本书第89页。
② 本书第92页。
③ 本书第93页。

道德是“平等”和“团结”的道德。它的核心不是“自爱”，而是爱“共同体”。反个人的道德其实就是尼采讲的“奴隶道德”。它“不是一派有抱负的人的道德，而是社会上一个很大的现成阶级的道德（不是‘穷人’的阶级，而是那些被处境或职业否定了个体性经验的人的阶级），为了这个阶级的利益，它必须强加给全人类。”[①]远在19世纪以前，“反个体性”已经成为近代欧洲主要的道德特征之一。

同样，“反个人”也有他对政府的理解，这种理解与个人主义者对政府的理解是截然相反的。个人主义者要求政府“首先，它必须是单一和至高无上的；只有通过把一切权威集中在一个中心，出现的个人才能避免家庭和行会，教会与地方社群的公共压力，这些东西阻碍了他享有他自己的性格。其次，它必须是一个不受传统束缚的政府工具，因而有权威去取消旧的权利，创造新的权利：它必须是一个‘主权’政府。根据流行的观念，这意味着一个这样的政府，在其中所有享有权利的人都是伙伴，其领土上‘各社会阶层’都是直接或间接的参与者。第三，它必须是有力的——能维护秩序，没有秩序个体性的愿望就不能实现；但其力量不能强大到本身构成对个体性的一个新的威胁。”[②]而“反个人”将统治理解为操作权力以便强加和维持人类处境的实质性条件，这些条件被看作是“公善”。因此，他们认为政府是建筑师和保卫者，不是个人联合的公共秩序的建筑师和保卫者，而是共同体的“公善”的建筑师和保卫者。统治者不是个人冲突的裁判，而是共同体的道德领袖和管理总监。

欧克肖特说，由个体性愿望产生的政府是“议会制政府”，但

① 本书第97页。
② 本书第91页。

"大众人"可以把它改变为"大众"政府,即适合"大众人"愿望的政府样式。具体的做法是:"首先,肯定纯粹数量的权威(一种与'议会制政府'的实践相异的权威);其次,给政府无限增加的权力。"[1]"大众人"达成他们愿望的法宝是公民投票,少数服从多数,"由普遍成人投票选举的、由被委派的代表组成的、用全民投票的手段掩护的代表大会,就是'大众人'的对应物。……公民投票不是'大众人'将他的选择强加给他的统治者们的方法;它是产生一个有着无限权威,代表他作选择的政府的方法。"[2]值得注意的是,欧克肖特在这里并不是在指控某种集权制度,而是对(西方)现代政治的一种主要倾向提出批判。作为英国人和欧洲人,他清醒地看到:"成为一个'反个人'的倾向是每一个欧洲人都有的习性;'大众人'只是这种习性占优势的人。"[3]"随着普遍选举权出现了现代世界的大政党,它们不是由个人组成,而是由'反个人'组成。"[4]"大众"政府实际上是议会制政府的一种变型。这就是说,"大众"政府并不是现代(西方)政治外部的一个对立物,而是它的一个变异物,与它有共同的根源。

欧克肖特认为:"'大众人'行使'完全的社会权力'的世界将是一个统治活动被唯一地理解为强加一个单一的人类处境的实质条件的世界,一个'大众政府'完全取代了'议会制政府'的世界,一个个体性的'公民'权利被反个体性的'社会'权利取消的世界……"[5]他并不认为我们现在生活在这样一个世界,而且他相信,"反个人"永远只能作为个人的阴影出现,他不可能取得对个人的胜利。但是,很显然,个人与反个人的道德和

---

① 本书第100页。
②④ 本书第101页。
③ 本书第102页。
⑤ 本书第102—103页。

政治冲突在现代性的条件下将会继续下去，这是我们无法回避的历史条件。

欧克肖特和阿伦特一样，是个思想上难以归类的人。虽然不少人喜欢将他称为"自由主义者"，[1]但他却将自己称为"自由至上论者"（libertarian），以区别于自由主义者（liberal）。这决不只是名称的区别。事实上欧克肖特在一些重要的问题上与正统自由主义者有重大的区别。"自由的政治经济"为我们了解欧克肖特不同于自由主义的立场提供了一个重要的文本。

在这篇文章一开始，欧克肖特就表明了他对自由主义自由观的不满。他说，现在人们指示我们要区分积极自由和消极自由，老的自由和新的自由，"社会"、"政治"、"经济"和"个人"自由；也有人告诉我们自由是"对必然的认识"，等等。但自由不是一个抽象的定义，不是一个梦想和理想，也不是思辨的观念，而是被一些人实实在在享有的生活方式。因此，探讨自由问题的目的不是要定义一个词，"而是要发现我们享有的东西的秘密，看出什么是对它有敌意的，在哪里和怎么能更充分地享有它"。[2]与自由主义者不同的是，对欧克肖特来说，自由既不是天赋人权（自然权利），也不是人性本有的要求，而是从特殊传统的历史经验中产生的。英国人讲的自由是从英国人的政治经验中产生，就像希腊人、罗马人和法国人讲的自由是从他们各种完全不同的经验中产生一样。

欧克肖特认为，英国人享有的自由不是从政教分离中产生，也不是从法治、从私有财产，从议会制政府、从人身保护法令中

---

① 如他的同胞莱斯诺夫写的《二十世纪的政治哲学家》就把他归在"严阵以待的自由主义"这一部分（参看该书中文本第147—187页）。

② 本书第108页。

产生，也不是从司法独立中产生，而是从所有这些所表示和代表的东西，"即我们社会缺乏压倒性的权力集中中产生的。这是我们自由最一般的条件，它一般得使其他条件都可视为包括在这个条件中。"① 也就是说，欧克肖特认为英国的自由根本是分权："它的自由的秘密就是它由众多组织在宪法范围内组成，从这部宪法最好的东西中产生出这个整体特有的分权。"②制度不是万能的和一成不变的，它需要自我批判。法治(依靠同样束缚统治者和被统治者的规则规定的方法来强制)政府是特别适合自由社会的政府，法治是使用权力最经济的统治方法，"法治是我们自由最大的单一条件。"③

欧克肖特也和自由主义者一样，认为私有财产的权利对于自由来说是重要的；但他清楚地看到，"财产是一种权力形式，财产制度是一种特殊的在一个社会中组织行使这种形式的权力的方式……个人财产和不动产、动产、人自己的物质和精神能力的财产，以及所谓生产工具的财产，都在不同程度上是权力的各种形式……"④ 因此，经济问题不是纯粹经济问题，而是政治经济(political economy)问题："自由的政治经济在于明确承认被认为不是'经济'(不是财富的最大化，不是生产力或生活标准)，而是政治的东西，即对一种生活方式的保护"。⑤ 这里讲的"生活方式"，就是自由的生活方式。就是说，自由的政治经济在于维护自由的生活方式。那么，具体就财产制度而言，它必须有利于分权，而不是损坏或威胁分权。"最有利于自由的财产制度无疑是最少被任意限制和排斥限定的私人财产权，因为只有这样才能

①② 本书第109页。
③ 本书第111页。
④ 本书第113页。
⑤ 本书第125页。

实现最大限度分散从所有权中产生的权力。"[1]一切垄断,或近乎垄断,都是对自由的威胁。必须通过法律而不是政治控制来压制一切私人垄断,建立和维护有效的竞争。欧克肖特并不同意传统自由主义的自由放任(laissez-faire)的观点,他虽然坚决反对集体主义,但他并不无条件反对企业交付公共经营。无论是私有化还是国有化,都以不损害自由为限。

欧克肖特与正统自由主义重要的不同在于,正统自由主义是着眼经济来看政治,而欧克肖特是着眼政治来看经济,或者说,让经济服从政治。因此,在欧克肖特看来,信仰"最大生产率"是我们时代最有害的道德迷信。[2]对生产率的信仰不仅仅限于经济学家和庸众,而且更是深深扎根于自由主义的传统,自由主义的这种唯物主义因素一直可以追溯到洛克。[3]欧克肖特认为,自由民主制度最成问题的因素就是"可称为它的道德理想的'看似有理的生产率伦理学'"。这个道德理想始终是这个学说最弱的部分。[4]自由制度之所以可贵首先不是因为它提供了最大生产率或最高的生活水平,而是因为它能保证我们的自由不受损害。

欧克肖特一般被视为保守主义者,但他的保守主义与英国近代保守主义的开山伯克的保守主义有明显的不同,与德·迈斯特尔之流的保守主义就更不同了。与伯克的保守主义相比,欧克肖特的保守主义是相当低调的。伯克的保守主义陈义过

---

① 本书第114页。

② Michael Oakeshott, review of *Modern Capitalism and Economic Progress*, by T. Wilson, *The Cambridge Journal* 4 (1950—51): 506.

③ Michael Oakeshott, "John Locke", *The Cambridge Review* 54 (1932—33), p. 73.

④ Michael Oakeshott (ed), *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1942), pp. xx - xxi.

高，他是从神圣的传统、自然规律或天意的高度，从宗教信仰引申出他的保守主义观点；而在欧克肖特看来，“使政治上保守气质可理解的东西与自然规律或一个天意的秩序无关，与道德和宗教无关；”[①]“保守就是宁要熟悉的东西不要未知的东西，宁要试过的东西不要未试的东西，宁要事实不要神秘，宁要实际的东西不要可能的东西，宁要有限的东西不要无限的东西，宁要切近的东西不要遥远的东西，宁要充足不要过剩，宁要方便不要完美，宁要现在的欢笑不要乌托邦的极乐。宁要熟悉的关系与忠诚，不要更有利的依附的诱惑；保持、培养和享受比得到与扩大更重要；失去的悲痛比新奇或允诺的刺激更剧烈。保守就是按自己的收入水平生活，安于自己和自己环境的不那么完善，将这同样视为自己的财富。”[②]

这似乎真是卑之无甚高论。但欧克肖特之所以在这里郑重其事加以提出，是因为在过去500年，进步的信仰使得我们身上本来都有的保守气质越来越不明显。人们渴望变化，愿意为一个美好的许诺孤注一掷。在这种情况下，保守被视为反潮流，保守的人被视为反动分子，被人蔑视。在日常生活中，保守已愈来愈成为一个贬义词。但是，对于某些人类行为来说，保守“不仅是合适的，而且是一个必要条件”。[③]这些行为主要是非功利的行为，如朋友间的交往，纯粹的娱乐活动（如为钓鱼而钓鱼）。“只要所寻求的不是从事业的成功中产生，而是从从事活动的熟悉中产生的享受，一切活动都是保守气质的标志。”[④]如果是这样的话，保守主义的式微与功利主义成为压倒一切的价值标准

① 本书第141页。
② 本书第127页。
③ 本书第134页。
④ 本书第136页。

有莫大的关系。欧克肖特的保守主义者并不反对变革，只是主张变革能小就不要大，宁慢而勿快，对一切革新持冷静批判的态度。

其实，人类在无论什么活动上，都需要保守的气质，"无论何时，只要稳定比改进更有利，确定性比推测更有价值，熟悉比完美更合意，一致同意的错误比有争议的真理更优越，疾病比治疗更可忍受，期望的满足比期望本身的'正义'更重要，有某种规则比根本没规则的冒险更好，保守的气质就比任何别的气质更合适；……那些把保守气质的人……看作是孤独地在和环境压倒一切的潮流搏斗的游泳者的人，已使他们的双目看不到一个广大的人类活动领域。"[①]很显然，保守是人类生存实践不可缺少的一种气质。它不是人性释放的结果，而是后天培养起来的。

正因为如此，保守主义，或政治上的保守主义，就不是出于什么关于宇宙，关于一般世界或关于一般人类的信仰，而是"遵守我们当前的生活方式，与此相关的是相信……治理是一个特殊有限的活动，即规定和保护一般的行为规则，这些规则不是被理解为强加实质活动的计划，而是使人们能以最小的挫折从事他们自己选择的活动的工具。"[②]这种保守主义认为："政府的职能不是将别的信仰和活动强加给它的国民，不是指导或教育他们，不是用另一种方式使他们更好或更幸福，不是去指引他们，激励他们去行动，领导他们或协调他们的活动，使得任何冲突的诱因都不会发生；政府的职能只是统治。"[③]但这不意味着无为而治，统治者仍有事做："统治者的形象是仲裁人，他的事情就是

① 本书第136页。
② 本书第141页。
③ 本书第144页。

执行游戏规则；或主席，他根据已知的规则指导争论，但他自己不参与争论。"[1]

欧克肖特认为，人民愿意过什么样的生活是人民自己的事，人民不是受保护的孩子，需要政府告诉他们应该选择怎样的生活和理想，每个人都可以自由选择自己的信仰和活动，政府的职能只是在多元的信仰与活动发生传统时依法解决这些冲突。欧克肖特的保守主义"赋予政府的职能是解决这多种多样的信仰和活动产生的某些冲突；维护和平，不是通过禁止从偏爱中产生的选择和多样性，不是通过强加实质的统一，而是通过一视同仁地将程序的一般规则实施于所有国民。"[2]这个程序就是法律。政府不能替人民来计划，更不能强制推行它的计划。用统治的力量强行实施某个计划或某个理想必然导致暴政。

欧克肖特的这种政治保守主义源于他的政治怀疑主义。他认为，在最近五个世纪的欧洲政治经验中，对于"政治应该做什么"有两条截然不同的思路，两种截然不同的回答。他把它们分别叫做"信仰的政治"和"怀疑主义的政治"。[3]卢梭和马克思是前一种思路的代表思想家，他们相信人能控制、设计和监管社会和政治生活的一切方面。近代政府权力的不断增加既得到了这种信仰的支持，也进一步加强了这种信仰。蒙田、巴斯卡尔、哈里法克斯和休谟这些怀疑论者是后一种思路的代表，他们认为政府在原则上不能产生完美，我们应该尽量防止权力集中，因为这会产生压制人的尊严的暴政。欧克肖特的保守主义固然更接近后一种立场，而坚决反对前一种立场，但他并不主张政府无为

---

① 本书第144页。

② 本书第145页。

③ Michael Oakeshott, *The Politics of Faith & the Politics of Scepticism* (New Haven and London: Yale University Press, 1996).

而治。政治是有追求的，但追求的不是完美，不是理想，而是暗示：传统的暗示和法律的暗示。他的“暗示的政治”试图采取的是一种中间立场。

“法治”是一篇非常重要的论文，它表述了一些欧克肖特后来在他的另一部代表作《论人类条件》阐发的独特思想，在某种意义上可以说“法治”是《论人类行为》的缩写和摘要。

在这篇文章一开头，欧克肖特就指出，“法治”这个词语与人类联合有关，法律是人类关系的条件。法律不是劝诫或教诲，也不是指令或命令。法律是一套规则，就像游戏是一套规则一样。“它不仅区分行为的对与错，它是得在行动中同意的条件的权威规定，它的对应物是同意这些条件的义务。”[1] 作为规则，法律是非工具性的，它不是劝诫，也不是指令，它只是人们行动的限定条件，而与行动的得失成败无关。“法治”“指一种只依据承认已知的、非工具性的规则（即法律）的权威的道德联合模式，它将在做自选行动时同意限定条件的义务强加给所有在它们权限内的人。”[2]

欧克肖特认为，人类有两种不同的联合关系。一种是功利的联合，即人们走到一起是为了促进各自的目的或共同利益。另一种就是法治的那种人际关系，它不是也不能促进或达到一个选择的共同目的，它是“非目的的联合”。“法律不关心不同利益的价值，不关心满足实质需要，不关心促进繁荣，消除浪费，不关心普遍认为的好处或机会的平等或不同分配，不关心仲裁对利益或满足的竞争性要求，或不关心促进公认为是公善的事物的条件。因此，法律的正义不能等同于成功提供这些或任何别的实质好处，

---

① 本书第165页。
② 本书第170页。

不能以提供它们的有效性或迅速，或分配它们的‘公平’来衡量。”[1]但这并不等于说法律与道德无关。相反，正因为法律是非工具性的或非功利的，它才是真正道德的。但法律的正义也不是来自先验的领域，来自神意或一套“基本价值”，因为法律的种种规定都是有条件的，不可能从无条件的“价值”（如“自由”、“权利”）中得出。法律的正义就蕴含在法律之中，而不是在法律之外。欧克肖特的这个立场与新老自由主义都是有区别的。

法治有三个基本条件。一个是一个“主权”的立法机关；“立法机关的章程就是赋予法律可靠性的东西。”[2]但法律本身的正义却不能从这样的章程或程序中得出。法律的正义要在它与一个真正的法律的种种规定的关系中寻求，“为决定法律的正义，这种联合模式要求的不是一套抽象准则，而是一种可以用来深思熟虑问题的话语的适当论证形式；即一种道德话语的形式，不是一般关心人类行为的对或错，而是狭隘地集中在一个法律可能施加的有条件的义务上……”[3]法治的另一个条件是“一个只在它们的合法性方面考虑实际行动的法院”。[4]法院的任务是就事论事，“将一个有条件义务的一般陈述与一个事件联系在一起。”[5]除了法律所加的全部义务外，法院不知道什么“公共利益”。“它也不会根据在某个流行的道德观点中作为正义问题被主张的所谓实质‘权利’：言论权、知情权、享有平等机会或给伤残者优先权利，来思考一个案子。”[6]在法院里，正义体现为一个论证的结论，但程序的规则本身不能宣布这样的结论。现代西

① 本书第174页。
② 本书第173页。
③ 本书第176页。
④⑤ 本书第177页。
⑥ 本书第178页。

方法学有形式正义和实质正义之争，初一看欧克肖特的立场似乎是主张形式正义。他认为使法律生效的正义不是来自一套绝对"价值"，一部不可让渡的"权利"的宣言，一部无条件"自由"的宪章，或一部描述一个基本法或根本法的《权利法案》；"法治能容纳的唯一'正义'是忠于内在于法律性质的形式原则：非工具性，对人与利益无动于衷，排斥特权和逍遥法外，等等。"[①]实际上欧克肖特的立场是在形式正义和实质正义之间，他明确指出："法律的正义不能简单等同于它忠于法律的形式性质。仔细思考法律的正义会引起一种特别的道德考虑：既不是一个荒谬的对于应该在法律中得到承认的道德绝对物（言论、知情、生殖，等等"权利"）的信仰，也不是依据进行行动的动机区分行动的对错，而是法律的规定不应该与一个通行的受过一定教育的人的道德感受相冲突这个消极的和有限的考虑，这种道德感能够区分'德性'的条件，道德联合的条件（善行）和那些应该由法律（"正义"）强加的那样一种条件。"[②]法治最后一个基本条件是权力，即它要有各种可以执行法院命令的强制机关。

应该注意的是，在欧克肖特那里，"法治"不仅是指一种制度，更是指一种人类关系，这种人类关系其实就是国家，法治归根结底是一种国家性质。但法治"不是关系到一个国家政府的宪法，而是关系到它在被统治的联合者方面的作用；不是关系到一个政府可以要求或被承认有权威的实际条件，而是关系到统治的活动。"[③]欧克肖特说"法治是人类关系的理想模式之一"，[④]实际上法治是他心目中理想的国家模式，他以此对近代西方的

① 本书第189页。
② 本书第190页。
③ 本书第182页。
④ 本书第181页。

国家性质提出了根本的批评。

我们知道,近代自由主义的国家学说是建立在趋利避害的人性论和避免自然状态的社会契约论这两个基本假设上,国家是保护人民生命财产安全,促进国民福利的工具。在欧克肖特看来,"它的主要版本可称为培根的或技术的国家概念。这里,国家被理解为在追求一个共同的实质目的,为联合者的福利利用它领土上的自然资源(和在别处可以通过殖民、武力或秘密行动获得的资源)中结合在一起的有进取心的角色的联合;它的政府机关(技术统治)是这个事业的'开明的'保护者和指导者;它的'法律'是对各种实践的授权,是决定优先权和也许分配事业产品的工具。简言之,是后来被认作效率国家(*Leistungsstaat*)或更一般地被认作警察国家(*Polizeistaat*)的东西。"欧克肖特在《论人类行为》中把这种近代国家的典型形式称为"事业联合"(an enterprise association)。虽然"事业联合"这种人类联合模式可以追溯到中世纪,但它大行其道,成为现代流行的国家模式却是近代以来的事。

与这种国家模式相对立的国家模式就是法治,欧克肖特又把这种人类联合称为"公民联合"(civic association),它是欧克肖特理想的国家形式。它是一种道德联合,公民联合的法律不是为了达到共同的事业目的,而是与关心过"像我这样的人"的生活的人多种多样、不可预见的选择和交往有关,它是亚里士多德意义上的实践规则,而不是为某个功利目的做具体事的技术规则。这些人联合在一起不是为了共同的目的或约定,他们彼此可以是陌生人,他们爱好的对象像他们自己一样多种多样,他们可能只有对彼此的道德忠诚。法律是公民联系的唯一纽带,而不是促进公共利益的工具。[①]也就是说,"公民联合"是以义相

① Cf. Michael Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p.129.

联，而不是以利相结。这在“利”字当头的现代当然只能是一个理想。对此欧克肖特也十分清楚，他看到，功利主义的国家概念“全面和有计划地否定了一个作为依据法治的联合的国家概念”。[①]

的确，欧克肖特的国家既不是担任“保障基本人权”的“守夜者”角色的国家，也不是实行“分配正义”的“福利国家”，更不是“人民群众当家作主”的“人民民主国家”。在他眼里，“统治”不是杀富济贫，当然也不是损不足以奉有余。“统治”意味着不承认任何特权：“统治不‘意味’继承权，也不意味财产，也不意味用益权，而是意味着一个机关，意味着从那机关去除残存的种种自由决定的、特权的、专有的、保护的、捐助的、管理上的约束，承认它是一个主权权威，法律的保护人和司法程序的保护人……”[②]“它的权威在于它的正义。”[③]耐人寻味的是，生活在被许多人视为模范法治国家的英国的欧克肖特，居然认为法治还只是一个理想，一个被现代国家否定的国家理想。

的确，被许多人叫作“自由主义者”的欧克肖特的思想，对被现代主流意识形态支配了头脑的人来说，的确是费解的，他们要么以自由主义的立场来强作解人，要么掉头不顾。欧克肖特思想在当今世界的“另类”，恰是其价值之所在，对于不甘心成为任何教条的奴隶的人来说，对于希望有自己的头脑，而不是被人牵着鼻子走的人来说，尤其是如此。这也是一直不想涉足译事的笔者勉为其难翻译此书的初衷。

欧克肖特是公认的英国散文大师，有人甚至把他和西塞罗

---

① 本书第185页。

② 本书第183页。

③ 本书第186页。

相比;而其思想之曲折有致,又远过于罗素。翻译他的作品要想达到信达雅的境界,译者尚无此功力;如能提供一个较为可靠的译本,于愿已足。学术乃天下公器,拙译错谬之处,还望方家不吝指正。

本书在翻译过程中,得到富勒教授不厌其烦的帮助;佘碧平先生和白钢先生则在法语和拉丁语方面多有指教,在此一并致谢。本译若有错谬之处,自然由我完全负责。

张汝伦

2003年5月30日

中文版序

蒂莫西·富勒

迈克尔·欧克肖特(1901—1990)属20世纪最重要的政治哲学家之列,是"保守倾向"的杰出典范。他最重要的贡献有他对托马斯·霍布斯思想的解释,对近代理性主义的批判,论"法治"的权威论文,公民联合和政治权威的理论,历史哲学和教育哲学。他在剑桥大学读近代史,然后,从1926年一直到1948年,在那里任教。短时期任职于牛津大学之后,他于1951年被任命为伦敦经济学院政府系的政治科学教授,在这个位置一直干到1968年退休。

他最重要的著作是《经验及其模式》(1933),《政治中的理性主义及其他论文》(1962)和《论人类行为》(1975)。欧克肖特思想最易理解的导引是《政治中的理性主义及其他论文》中的一些论文,包括"论保守","自由的政治经济","政治教育"和"通天塔"[①]等等。这些论文和《信仰的政治和怀疑主义的政治》(1996)一起构成了对他的观点的清晰论述。

欧克肖特把自己描述为"怀疑主义者"。他追随奥古斯丁和法国哲学家蒙田,怀疑人自称能成功再造人本身的状况和使它完善的能力。他怀疑人对人类存在的偶然性的控制和安排。他赞

① 由于版权问题,"通天塔"一文没有收入本书中。——译者

美个人的理想主义，因为他赞成个人寻求自我发展，但他担心政府的这种追求，如果它们拒绝社会传统的话；也因为他看到，虽然对于国内和平来说国家是必要的，但它必然要凌驾于不同的人和利益之上。坚持一个单一的理想必然会牺牲其他而偏爱某一方，压制自然的差异，而它是人类自由的基础。比较可取的是他称之为公民联合的东西，在这个联合中有着不同利益的不同的人承认和赞成法治，以确保他们必须有的基本秩序，但允许根据他们的自我理解自由生活。欧克肖特认为这是近代欧洲的主要成就，它首先出现在15世纪，17和18世纪在霍布斯、洛克、孟德斯鸠和亚当·斯密的著作中得到了主要的理论表达，在19世纪和20世纪顶住了猛烈的攻击。这个成就可以被描述为将命令与服从的关系改变为以同意为基础的权威关系，它之所以可能，是因为自我控制，即能在法治的约束内追求个人利益的理想在近代历史的实践中日益可能。如果能达到这一点的话，那么强制约束的需要就比较不重要了。这是民主社会真正的成就。

然而，当近代政府的技术与军事权力开始大增时，它们也给自己带来了诱惑，要赋予近代政府重新设计或重建社会秩序的宏大目的。近代欧洲的理性主义在弗朗西斯·培根和笛卡儿，以及后来杰里米·边沁的思想和近代社会科学的影响下得到了有影响的发展，它在理论上鼓励了这些事件的这种实践转折。欧克肖特反对在欧洲和别的任何采用它的地方的这种作为理性误用的“理性主义”。

如欧克肖特所描述的，理性主义相信自然和数学科学产生的分析推理的技术或方法，依靠这种方法，据称我们可以克服历史存在的偶然性质。在极端的形式中，它认为迄今为止政治中无穷无尽的保存和改变的活动可以有一个满意的结局，理智开明之士与政府结合起来就可以做到这点，以便合理地使用权力

以指导人民向正确的方向前进。

因此，近代政治常常在对政府权力的怀疑态度和将这种权力视为无限改善的手段的观点之间两极化的电场中进行。怀疑主义者和理性主义者之间的争论历史证明是不可解决的，虽然欧克肖特认为在近代理性主义已令人遗憾地压倒了政治怀疑主义。

但由于公民联合的观念，法治的观念，建立在同意而不是强迫基础上的政治权威的观念令人神往，欧克肖特也怀有希望。他认为这些与人类的精神更一致，他相信这个非凡的近代成就将会继续下去。近代政治就是这样在竞争的关于政治权力使用的思想传统之间的紧张中构成的。它们相互暴露对方的弱点，每一方的特性都是通过另一方的在场形成的。

于是，在欧克肖特看来，近代政府的主要任务是让国家这艘船漂浮不定，这样个人与种种自愿的联合就可以在程序性的法律体系内，在分散的权力语境下寻求他们的实现，为他们自己决定目的地，在这种语境中国家虽然不是特别强，只有极少的资源可分配，却足以抵制权力非正规的聚合，那将把公民联合变成一个管理性的事业单位。这就是“保守的倾向”。

在欧克肖特看来，哲学就是寻求理解和描述世界上进行的事。他的保守主义是他对近代政治生活的种种机会与风险的实际回应。欧克肖特提供的是一幅可以在其中更清晰地辨认激励保守倾向的东西的哲学与历史语境的图画。他不认为哲学能解决问题，而只能澄清它们。欧克肖特将他自己与西方的一个古代传统相联系，这个传统不给政治最高的尊敬。他称政治是一个“必要的恶”。他意思是说，我们需要政治，但也正因为政治是必要的，所以并不意味着它是我们生活意义的主要来源。

目　　录

第一章

政治中的理性主义

伟人就是通过教弱者如何思考，
让他们走上错误之路的。

沃夫纳格侯爵

《思考和箴言》，221

一

这篇论文的目的是思考文艺复兴以后欧洲最值得注意的思想样式的特征和谱系。我关心的理性主义是近代理性主义。无疑，它表面上反映着一个更遥远的过去的种种理性主义的光芒，但在其深处却有一种它独有的性质，我提出要思考的正是这种性质，主要思考的是它对欧洲政治的影响。我所称的政治中的理性主义当然不是近代欧洲政治思想中唯一的(肯定也不是最有成果的)样式。但它却是一种强大的、有生命力的思维方式，它从与当代欧洲的思想构成中许多别的强有力的东西的亲缘关系中获得支持，影响了不止一种，而是所有政治信仰的观念，超越了一切党派界线。通过这条或那条路，通过深信，通过它假定的不可避免性，通过它据说的成功，或甚至完全不加思索，今天

几乎所有政治都成了理性主义或近理性主义的。

我以为，理性主义者的一般特征和气质不难认出。归根结底，他主张（他始终主张）心灵不依赖一切偶然原因，思想除了“理性”的权威外不服从任何权威。他在近代世界的处境使他好争论：他是权威的敌人，偏见的敌人，传统、习俗和习惯的敌人。他的精神态度既是怀疑主义的，又是乐观主义的：说是怀疑主义的，是因为不管观点、习性、信念多么根深蒂固，广为人接受，他都毫不犹豫向其质疑，用他称之为“理性”的东西判断它；说是乐观主义的，是因为理性主义者从不怀疑他的“理性”（适当应用时）决定事物的价值，观点的真理，或行动的适当与否的力量。此外，使他增强信心的是，他相信“理性”对于全人类都是共同的，理性思考的力量也是普遍的，它是论证的根据和灵感：他的门上贴着巴门尼德的箴言——用理性论证来判断。这使理性主义者带上了一点理智平等主义的色彩。但是除此之外，他某种程度上也是个人主义者，他很难相信任何能诚实而清晰地思考的人会与他自己想的不一样。

但说他过分关心先天论证则是个错误。他并不忽视经验，但他常常显得如此，这是因为他总是坚持是他自己的经验的东西，（要重新开始一切），以及迅速将复杂多样的经验归约为一套原则，然后只根据理性的理由来攻击或捍卫这些原则。他没有经验积累的意识，只是在经验转变为公式时才感到经验已准备就绪：过去只是作为障碍才对他有意义。他一点也没有那种（济慈归于莎士比亚的）消极的能力，即接受经验的神秘和不确定性，不去激动地寻求规律和区别的力量，他只具备使经验服从的能力。他没有利希滕贝格所谓的消极热情，即他缺乏细致周密地欣赏实际上自身呈现的东西的能力，而只具有认出一般理论加于种种事件之上的笼统概要的能力。他心智的倾向是神秘直观的，鲁恩肯规

则——应该寻求不知(*Oportet quaedam nescire*)——的明智,在他这里丧失了。有些有才智的人给我们这样的感觉,他们受过精致的教育,这教育是为了将他们引进他们文明的传统与成就中;我们对他们的直接印象是他们有教养,而且他们享有一份遗产。但理性主义者的心智不是这样,它给我们的印象最多是调制得很好的、中立的工具,是受过很好训练,而不是很好教育的心智。在理智上,理性主义者的雄心不是要分享种族的经验,而是要表明自己是一个白手起家的人。这给了他的理智和实践活动一种几乎超自然的审慎和自我意识,使他们去掉了一切被动因素,从他们那里去除了一切韵律和持续感,使之瓦解为一连串的危机,每一个都将被理性的狡计(*tour de raison*)克服。他的心智没有大气层,没有季节和温度的变化;他的理智过程尽可能与外部影响相隔绝,在真空中进行。理性主义者将他自己与他社会的传统知识切断,除了训练分析的技能外,他否认教育还有什么更多的价值,他倾向于认为,在生活的一切关键时刻,人类必然缺乏经验,如果他更有自我批判精神的话,他可能会奇怪这个种属怎么总是能成功地生存下来。以一种几乎是诗意的想象力,他努力去生活,好像每天都是他的第一天,他相信,形成一种习性就是失败。如果我们用迄今还没有的分析的思想,从表而往下看,也许我们可以在理性主义者的气质上(如果不是在性格上的话),看到一种对时间深深的怀疑,一种对永恒急切的渴望和面对一切局部的、短暂的东西时的烦躁不安。

现在,在所有世界中,政治世界可能似乎是最经不起理性主义的检验的——政治总是深深布满了传统、偶然和短暂的东西。的确,有些坚定的理性主义者已承认这里的失败:克列孟梭,在理智上他是近代理性主义传统的产儿(例如,在他对道德和宗教的处理上),在政治上却决不是一个理性主义者。但不是所有人

都承认失败。如果我们除去宗教的话，那么理性主义最明显的胜利就是在政治上：不能指望准备将他的理性主义带入生活行为的人，会犹豫着不把它带入公共事务的行为中。[1]

但在这样的人那里，要看的重点(因为这是他特有的)不是他被激励去做的决定和行动，而是他灵感的源泉，他政治活动的观念(在他那里它是一个深思熟虑和自觉的观念)。当然，他相信开放的心灵，不受偏见及其残余，以及习惯束缚的心灵。他相信不受阻碍的人类"理性"(只要它能被运用)是政治活动绝对可靠的指南。此外，他相信作为"理性"的技能和操作的论证；他只在乎观点的真理和制度的理性理由(而不是用处)。因此，他的许多政治活动就是把他那个社会的、政治的、法律的和制度的遗产带到他理智的法庭上；剩下的就是理性的管理，"理性"对事实情况行使不受约束的裁判权。对理性主义者来说，没什么东西只是因为它存在就有价值(肯定不是因为它已存在了许多代)，熟悉感没有价值，没什么东西因需要仔细研究而被留下。他的气质使他更容易理解和从事破坏和创造，而不是接受或改良。他把修补、纠正(即做一切需要耐心的来源于经验知识的事)视为浪费时间；他总是宁愿发明新的方法，而不愿利用现有的、屡试不爽的手段。他不承认变化，除非是自觉引起的变化，因此，他很容易犯将习俗与传统等同于无变化的错误。理性主义对思想传统的态度就很恰当地说明了这一点。没有保留或改进这样一个传统的问题，因为这二者都包含一种顺从的态度，传统必须被摧毁。理性主义者用某种他自己制造的东西——意识形态来代替传统，它正式剥夺了包含在传统中的假定的理性真理的基础。

---

① 对理性主义政治(以及它的所有混乱与矛盾)的可靠叙述可以在 H·J·布莱克哈姆的《自由社会中的政治学科》中找到。

在理性主义者看来，做事情就是解决问题，在这上面，理性由于屈服于习惯而僵化，或被传统的气味熏染的人，没有希望成功。在这种活动中，理性主义者声称他自己拥有工程师的性格，他的心灵（被以为）被恰当的技术彻底控制了，他第一步就是把一切不直接与他的特别意图有关的东西从他的注意力中排除。实际上，这种将政治同化为工程可称为理性主义政治的神话。当然，它是理性主义文献中一再出现的主题。它所激起的政治可称为所感知的需要的政治；在理性主义者看来，政治总是充满了当下的感觉。他等着环境给他提供问题，但却在解决问题时拒绝它的帮助。对理性主义者来说，在社会和满足它历史的每一刻所感知的需要之间还应允许有什么东西存在，一定是一种神秘主义和胡说八道。事实上，他的政治就是理性地解决承认所感知需要的主导地位而不断在社会生活中产生的那些实践中的难题。因此，政治生活被消解为一连串危机，每一个危机都得运用“理性”来克服。实际上，每一代人，每一行政机关，都应该看到在其面前展开着的无限可能性的白板。如果这白板（*tabula rasa*）偶尔被受传统支配的祖先们非理性的涂鸦损坏了，那么理性主义者的首要任务就一定是把它擦干净；就像伏尔泰所说的：要有好法律的唯一方法是将一切现存的法律烧掉，重新开始。①

可以看到理性主义政治两个其他的一般特征。它们是完美的政治和一式的政治；这两个特征无论哪一个没有另一个都意味着完全不同的政治风格。理性主义的本质就是它们的结合。让不完美消失可以说是理性主义者的第一信条。理性主义者不乏谦虚；他可以设想一个不为他自己的理性冲击所动的问题。

① 参看柏拉图：《理想国》，501A。你可以通过烧掉一部法律来摆脱它的想法是理性主义者特有的，他会认为法律只是写下来的什么东西。

但他不能设想其目的不在于解决问题的政治，或者一个根本不能用“理性”来解决的政治问题。这样的问题一定是伪造的。任何问题的“理性”解决，在其本质上都是完美的解决。在理性主义者的计划中没有“在这些环境下最好”的位置；只有“最好”的位置；因为理性的功能恰恰是克服环境。当然，理性主义者一般并不总是完美主义者，他的心智在任何时候都被一个通盘的乌托邦所控制；但细节上他永远是完美主义者。从这完美的政治中产生出一式的政治；一个不承认环境的计划不会有多样性的位置。戈德温写道，“必定有一个最好的政府形式，一切从野蛮的愚昧中彻底清醒过来的才智之士，都会不可抗拒地加以赞同。”这个无畏的理性主义者一般地说出了较谦虚的信仰者可能宁可只在细节上坚持的东西；但原则依旧不变——可能没有一种治疗一切政治病的普遍药物，但治疗任何特殊病的药物只要在观念上是合理的，在其应用上就是普遍的。如果对于一个社会问题的理性解决已经确定，那么允许这个社会的任何相关部分逃避该解决，根据前提（*ex hypothesi*），就是支持非理性。不是理性的选择不可能有地位，而一切理性的选择必然一致。政治活动被认为是把统一的完美条件强加于人类行为。

近代欧洲历史杂陈着种种理性主义政治的计划。这些计划中最崇高的，也许是罗伯特·欧文的“将人类从愚昧、贫困、分裂、罪恶和痛苦中解放出来的世界公约”的计划了——这计划是那么崇高，甚至一个理性主义者（但未经更多的证实）也可能认为它是偏执的。但同样特别的是现在这一代孜孜以求一种无害的权力，人们可以安全地使它扩大到可以控制人类世界一切别的权力，以及相信政治机器可以代替道德和政治教育的普遍倾向。在《人权宣言》的基础上建立一个个人的或国家的社会的想法是理性主义头脑的创造，当“民族”或种族自决被提升为普遍

原则时也是如此。所谓基督教会的重新联合的计划、公开外交的计划、单一税制的计划、一个其成员“除了他们的个人能力外没有其他资格”的行政机构的计划、一个自觉计划的社会的计划、贝弗里奇报告、1944年教育法案、联邦主义、民族主义、妇女投票权、凯特林工资法案、奥匈帝国的灭亡、(H·G·韦尔斯或其他任何人的)世界国家,以及恢复盖尔语为爱尔兰的官方语言,都同样是理性主义设计的结果。政治中的理性主义是通过君主权力奇怪地从浪漫主义中产生的。

二

理性主义那平静的湖泊在我们面前展现,反映于理性主义者的性格和气质中,它的表面是人们所熟悉的,并非没有说服力,它的水来自许多可见的支流。但在其深处,流动着一眼隐蔽的源泉,虽然它不是这湖泊生长的最初本源,却也许是它得以持久的出色根源。这源泉就是关于人类知识的学说。理性主义核心有某个这样的根源甚至不会使那些仅知其表面的人吃惊;不受妨碍的理智的优越性恰恰在于它可能比别的东西获得更多、更确定的关于人和社会的知识;意识形态对传统的优越性在于它更精确和它据说的可论证性。然而,严格说来,它不是一种哲学的知识论,它可以用人们喜欢的非正式的方式来解释。

一切科学,一切艺术,一切实践活动,都需要某种技艺,实际上无论什么人类活动,都包含知识。一般说来,这知识有两种,任何实际活动总是都包含这两种知识。我想,称它们是两种知识并不太过分,因为(虽然实际上它们并不分开存在)在它们之间有某些重要的不同。第一种知识我要称之为技术知识或技术的知识。在一切艺术和科学中,在一切实践活动中,都包含有技

术。在许多活动中，这种技术知识被制订为规则，它们被，或可以被精心学习、记住，并且，就像我们说的，被付诸实践；但不管它是否，或已经被精确制定，它的主要特征是它可被精确制定，虽然制定它需要特殊技巧和洞见。[1]在英国马路上开汽车的技术（或部分技术）可以在《公路规则》中找到，烹调的技术包含在烹调书里，在自然科学或历史中作出发现的技术存在于它们的研究规则、观察和证实规则中。我要称第二种知识为实践的知识，因为它只存在于运用中，不是反思的，也（不像技能）不能被制定为规则。然而，这不是说它是一种深奥的知识。它只是说，使它被共享和成为共同知识的方法不是被制定的教条的方法。如果我们从这个观点来考虑它，我以为，说它是传统知识就不会是误导了。一切活动也都包含这种知识；掌握任何技能，从事任何具体活动，没有它是不可能的。

因此，这两种可区分但不可分的知识，是一切具体人类活动所包含的知识的孪生组成部分。在像烹调这样一门实践技艺中，无人会假定属于一个好厨师的知识就局限于烹调书上写下或可能写下的东西；技术和我称之为实践知识的东西结合在一起，构成烹饪技能，无论它存在于何处。美术、绘画、音乐、诗歌同样如此；高度的技术知识，甚至精微熟练的知识，是一回事；创造一件艺术品的能力，创作某部有真正音乐素质的作品的能力，写一首伟大的十四行诗的能力，是另一回事，它们除了技术外还需要这另一种知识。另外，这两种知识包含在任何真正的科学活动中。[2]自然科学家肯定会利用属于他的技术的观察和证实

① G·波尔亚：《如何解决它》。

② 对这个问题的某些出色考察可以在M·博兰尼的《科学、信仰和社会》中找到。

规则，但这些规则仍只是他知识的一个组成部分；科学发现的进展决不只是靠遵照这些规则获得的。[①]同样的情况也可以在宗教中看到。我想，把一个完全不知道基督教的技术方面，不知道信条或有关宗教礼节的人称为基督徒是太随便了，但主张甚至最简便的信条和教义问答手册的知识就构成了属于一个基督徒的全部知识，就更为荒唐。烹调、绘画、自然科学和宗教是这样，政治同样是这样：政治活动中包含的知识既是技术的，又是实践的。[②]实际上，就像在一切以人为它们的可塑材料的艺术，像医学、工业管理、外交和军事指挥这样的艺术中那样，政治活动所包含的知识突出地具有这种双重特征。在这些艺术中，说技术将告诉一个人（例如，一个医生）做什么是不正确的，是实践告诉他怎么做——要靠"临床方法"对他所必须处理的个人作出判断。即使在那个什么中，尤其在诊断中，就已经有了这种技术和实践的双重性：没有不"知道怎么"的知识。另外，技术与实践知识间的区别也不与手段和目的知识间的区别相应，虽然间或可能似乎是如此。简言之，没有什么地方，技术知识能与实践知识分开，特别是在政治活动中。也没有地方能认为它们彼此同一，能互相代替。[③]

---

① 例如，尽管波尔亚的书关心的是启发式研究，但他提出，科学研究成功的根本条件首先是"有脑子和好运气"，其次是"牢牢坐着，等到你有一个妙主意"，二者都不是技术规则。

② 修昔底德借伯里克利的嘴表达对这种真理的欣赏。在伯里克利看来，当一个政治家，同时又拒绝技术知识的指点，有点愚蠢。但葬礼演说的主要主题不是技能在政治中的价值，而是实践和传统知识的价值。

③ 齐桓公读书于堂上，轮扁斲轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰："敢问公之所读者何言邪？"公曰："圣人之言也。"曰："圣人在乎？"公曰："已死矣。"曰："然则君之所读者，古人之糟魄已夫！"桓公曰："寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死。"轮扁曰："臣也以臣之事观之。斲轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斲轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟魄已夫！"（《庄子》）。

现在，我们关心的是这两种知识之间的不同；重要的不同是那些以分歧的方式表现自己的东西，在这样的方式下，这两种知识可以被表达，人们也可以学习和获得它们。

我们已经看到，技术知识可以被制定为规则、原则、指示、准则——综合地说，被制定为各种建议。可以在一本书里写下技术知识。因此，当一位艺术家写他的艺术时，他写的只是他的艺术的技术，我们对此并不感到吃惊。之所以如此，不是因为他不知道什么可称为审美因素，或认为它是不重要的，而是因为他所说的关于他在他的绘画中已经说了的东西（如果他是一位画家），他不知道还有什么别的办法来说。一个宗教人士写他的宗教时，[1]或一个厨师写烹饪时，同样是如此。可以看到，这种能精确制定的特征至少给了技术知识确定性的外表：似乎一种技术是能确定的。另一方面，实践知识的一个特征就是不能这样来制定。它的正常表达是以一种习俗或传统的做事方式，或者，简而言之，是以实践的方式。这给了它不精确、因而不确定的表象，好像是观点的问题，是可能性，而不是真理。实际上，它是一种以趣味和鉴赏力来表达的知识，缺乏严密性，是为学习者心灵的印象准备的。

技术知识可以从书本上学；可以在函授课程中学。此外，它大部分可以记住，可以死记硬背，可以机械应用；三段论的逻辑就是这种技术。简言之，技术知识在教与学这两个字最简单的意义上可以教与学。另一方面，实践知识既不能教，也不能学，而只能传授和习得。它只存在于实践中，唯一获得它的方式就是给一个师傅当徒弟——不是因为师傅能教它（他不能），而是因为只有通过与一个不断实践它的人持续接触，才能习得

---

① 圣弗朗西斯·德·塞尔斯是一个虔诚的人，但他写的是关于虔诚的技术。

它。在各门艺术和自然科学中，正常发生的是，学生在被师傅教和从师傅那里学技术时，发现他自己也习得了另一种不是纯粹技术知识的知识，它从未被人明确地传授，也常常不能精确地说它是什么。因而，一位钢琴家习得艺术才能，也学到技术，一位棋士习得风格和对棋局的洞见，也学到下子的知识，一位科学家(除了别的之外)习得当他的技术领他走进歧途时，能告诉他的那种判断，以及使他能区别有利和无利的探索方向的辨别才能。

现在，如我所理解的，理性主义主张，我称为实践知识的东西根本就不是知识，严格说来，它主张没有知识不是技术知识。理性主义者认为，一切人类活动中所含有的唯一知识要素是技术知识，我称之为实践知识的东西实际上只是一种无知，如果它不是实际有害的话，可以忽略不计。对于理性主义者来说，“理性”的霸权意味着技术的霸权。

问题的核心是理性主义者专注于确定性。技术和确定性在他看来是不可分隔地连在一起的，因为确定的知识，在他看来，是不需要在它自身之外寻找确定性的；知识，就是不仅以确定性终，而且也从确定性始，确定性贯彻始终的知识。技术知识似乎正好就是这样。它似乎是一种自我完备的知识，因为它似乎延伸在一个可以认出的初始点(在那里它打破完全的无知)和一个可以认出的终点(在那里它是完全的)之间，就像在学一种新的游戏规则时那样。它有知识的外表，这种知识可以包含在一本书的封面与封底之间，它的应用几乎尽可能是纯粹机械的，它不会设想一种本身不在技术中提供的知识。例如，意识形态对一种思想传统的优越性就在于它自足的外表。它可以最好地被教给那些头脑空空如也的人；如果它被教给一个已经相信某种东西的人，教师的第一步就要实行清除，确认所有偏见和先入之见

都被去除，将他的基础打在一个绝对无知的不可动摇的岩石上。简言之，技术知识似乎是唯一满足理性主义者选择的确定性标准的那种知识。

现在，我已表明一切具体活动所含有的知识决不只是技术知识。如果真是如此，那看来理性主义者的错误是一种简单的错误——将部分误认为整体的错误，赋予一部分以整体的性质的错误。但理性主义者的错误并不到此为止。如果他很大的错觉是技术的霸权，那么他也同样被技术知识表面的确定性欺骗了。技术知识的优越性在于它从纯粹无知中产生、以确定和完全的知识终结的外表，它与确定性相始终的外表。但实际上，这是一个错觉。就像一切其他种类的知识一样，学一种技术不在于摆脱纯粹无知，而在于重新形成已在那里的知识。没什么东西，甚至几乎最自足的技术（一种游戏规则），事实上也不能传授给一个空空如也的头脑；能传授的东西靠已经在那里的东西养育。由于这个原因，一个知道一种游戏规则的人，会很快学会另一种游戏的规则；一个完全不熟悉任何一种"规则"的人（如果这样的人是可想象的话），将是一个最没希望的学生。就像一个白手起家的人事实上决不是确确实实白手起家的，而要依靠某种社会，依靠一份很大的未被认出的遗产，技术知识实际上决不是自全的，只有我们忘了它所开始的假设，人们才能使它好像是这样。如果它的自全性是错觉产生的，那么根据它的自全性归给它的确定性也是一种错觉。

但我的目标不是要拒绝理性主义；它的错误令人感兴趣，只是就它们揭示了它的特征而言。我们不仅在思考一个学说的真理，而且在思考文艺复兴以后欧洲历史上的一种思想方式的意义。我们必须试图回答的问题是：这种技术霸权信仰产生的是什么？所解释的对人类"理性"的极度信任是从哪里产生的？这

种理智特征的出处、语境是什么？在什么情况下，以什么效果它侵入欧洲政治？

三

一种新的理智特征的外表就像一种新的建筑风格的外表一样；它几乎是不知不觉，在各种影响的压力下出现的，寻找它的起源是不当的探索方向。实际上，它没有起源；人们所能看到的只是缓慢的经过中介的变化，打乱和重组，灵感的起伏涨落，并终于产生出一个可辨认的新的形态。史学家的雄心是避免粗糙简略这个过程（那会给这个新形态太早或太迟和太精确的规定），以及避免由于受到明白无误的产生时刻的过度影响而产生的错误的强调。但这个时刻对那些雄心定得不是这么高的人来说，一定有压倒性的兴趣。我打算从它明白无误地显示它自己那一刻开始，通过只考虑在它出现的语境中的一个因素，来缩短我对近代理性主义出现，理性主义者的理智性格和气质的叙述。这一时刻是 17 世纪早期，它特别（*inter alia*）与那时的知识状况——自然和文明世界的知识状况相联系。

17 世纪开始时，欧洲的知识状态是很特别的。已经取得了显著的进展，探索的潮流像我们历史上的任何时期那么汹涌，激起这种探索的种种预设的富有成效性没有显示出枯竭的迹象。但在聪明的观察者看来，似乎还缺少某种极度重要的东西。"知识的状态，"培根写道，"既不繁荣，也没有很大进展。"[①] 这种缺乏繁荣不能归因于对进行着的探索有敌意的那种精神气质的残余；它被看作是已经完全从亚里士多德科学的预设（当然，虽然

① 培根：《新工具》（Fowler 版），第 157 页。

不是从其某些细节)中解放出来的精神所遭受的妨碍。缺乏的似乎不是灵感,或甚至不是探索的方法习惯,而是一种有意识制定的研究技术,一种解释艺术,一种其规则已被写下的方法。规划弥补这种缺乏的时候就是我称之为理性主义者的那种新的理智特征明白无误地出现的时刻。这个规划的早期历史上的主要人物,当然是培根和笛卡儿,我们可以在他们的著作中找到后来成为理性主义特征的提示。

培根的雄心,是给理智配上在他看来如果要获得我们所生活的世界的确定和可证实的知识就必须具有的东西。这样的知识对于"自然理性"来说是不可能的,自然理性只能有"微不足道的可能的猜测",不可能有确定性。[①]这种不完美反映在缺乏繁荣的知识状态上。《新工具》从诊断知识情况开始。所缺乏的是确定性本质的清晰概念和获得它的充分手段。培根说,"要恢复健全和健康的状况,只剩有一条途径——这就是,重新开始知性的全部工作,对心灵本身从一开始就不任其自流,而要步步加以引导。"[②]所需的是一个"可靠的计划",一种新的理解"方式",一种探索的"艺术"或"方法",一种"工具",它(就像人们用来增加他们自然力量的有效性的机械助力一样)将补充自然理性的弱点:简言之,所需的是一种制定出来的探索技术。[③]他承认,这种技术看上去像是自然理性的一种障碍,并不提供它翅膀,而是给它挂上重物以控制它过度生长;[④]但它将是确定性障碍的障碍,因为在自然理性和确定的世界知识间缺乏纪律。培根将这种研究技术与三段论的技术相比较,一个适合发现事物的真理,而另

① 培根:《新工具》(Fowler 版),第 184 页。

② 同上,第 182 页。

③ 同上,第 157 页。

④ 同上,第 295 页。

一个只适合发现观点的真理。[1]

培根推荐的研究艺术有三个主要特征。首先,它是一套规则;它是一种真正的技术,因为它可以被制定为一套精确的、可以记住的指示。[2]第二,它是一套规则,其应用纯粹是机械的;它是一种真正的技术,因为它的应用不需要任何非此技术本身给予的知识或智力。在这点上培根是很明确的,解释自然的事要"做得像机器所做的那样",[3]"(探索者的)才智的力量与优点与事情几乎没有关系",[4]新方法"将一切才智和理解力放在同一个水平上"。[5]第三,它是一套普遍应用的规则;它是一种真正的技术,因为它是一种与探索的问题无关的工具。

现在,这计划中重要的不是探索规则的精确特征(既肯定又否定的),而是这种技术甚至是可能的想法。因为所提出的东西——可靠的发现规则——是某种非凡的东西,一种哲学家的宝石,一把万能钥匙,一种"最重要的科学"。关于这个方法的细节,培根是足够谦虚的,他并不认为他已把它最终阐述出来了;但他对这样一种"方法"一般的可能性的信念却是无限的。[6]从我们的观点看,他的规则的第一条最重要,即我们必须把已接受的观点放在一边,我们必须"重新从基础开始。"[7]真正的知识必须从净化心灵开始,因为它必须始于确定性也终于确定性,必须本身是完全的。知识与观点是绝对分开的;没有总是从"我们最初吸收的幼稚的想法中"获取真知识的问题。这可以说就是把

---

① 培根:《新工具》(Fowler 版),第 168 页。
② 同上,第 168 页。
③ 同上,第 182 页。
④ 同上,第 162 页。
⑤ 同上,第 233 页。
⑥ 同上,第 331 页。
⑦ 同上,第 295 页。

柏拉图哲学和经院哲学与近代理性主义区别开来的东西：柏拉图是一个理性主义者，但辩证法不是一种技术，经院哲学的方法也总是有一个有限的目标在面前。

根据我们的观点，《新工具》的学说可以总结为技术的霸权。它不仅主张专注于技术（虽承认技术知识决不是全部知识），而且宣称只有技术和某些为它工作的材料才是要紧的。然而，这本身不是新思想方式的开始，它只是它早期的一个明白无误的暗示；这种方式本身可说是从夸大了的培根的希望，而不是从他信念的特征中产生的。

笛卡儿像培根一样，从似乎是当代探索的缺点中得到灵感；他也感到缺乏有意识和精确制定的探索技术。《方法谈》和《引导精神的各种规则》宣告的方法紧密对应于《新工具》的方法。笛卡儿和培根一样，目标是确定性。确定的知识只能在一个空洞的头脑中产生；研究技术始于理智的清洗。笛卡儿的第一原则是"凡我没有明确认识到的东西，我决不把它当作真的接受。也就是说，要小心避免轻率的判断和先人之见"，"在完全属于我自己的基地上建筑"；探索者被说成是"在黑暗中独自摸索前进的人"。[①]此外，探索技术被制定为一套规则，它们完美地构成了一种可靠的方法，其应用是机械的和普遍的。第三，知识没有等级，不确定就是无知。然而，笛卡儿深受经院哲学的教育，几何证明在他心里留有深刻的印象，这使他不同于培根。这些教育和灵感上的不同使他制定探索技术更精确，因而也更有批判性。他倾心于一个可靠而普遍的方法或研究的计划，但既然他提出的方法是以几何学方法为摹本，那么当应用于事物而不是可能性时，其局限就很明显了。笛卡儿在对自身运用自己的怀疑主

① 《方法谈》，第二部分。

义时，比培根更彻底，最终，他承认，假定这方法能永远是探索的唯一手段是一个错误。[①]技术的霸权证明是一个梦想，而不是现实。然而，他的继承者认为他们从笛卡儿那里学到的教训是技术的霸权，而不是他对一个可靠方法可能性的怀疑。

通过一个可原谅的对历史的缩略，可以把理性主义的特征看成是产生于对培根希望的夸大和对笛卡儿怀疑主义的忽视；近代理性主义就是头脑平平的人用有识别力的人和天才的灵感制造出来的东西。伟人就是通过教弱者如何思考，让他们走上错误之路的。但理性主义的历史不仅是这种新的理智特征逐渐出现和得到界定的历史；它也是理智活动的每一部门被技术霸权的教条侵入的历史。笛卡儿从未成为过一个笛卡儿主义者；但就像波利埃说17世纪那样："笛卡儿主义胜利了，它征服了这个伟大的世纪，它不仅在哲学中，而且在各门科学与人文科学中渗透了它的精神。"[②]众所周知，在那时，在诗歌和戏剧中，人们明显专注于技术，专注于写作规则，专注于对文学的得体的观察，这势头继续了将近两个世纪没有减退。关于"诗艺"，"生活的艺术"，"思维术"的书籍从出版社大量涌出。宗教、自然科学、教育、生活行为本身，都不能避免这个新的理性主义的影响；没有活动得以幸免，没有社会不受触动。[③]

---

① 《方法谈》，第四部分。

② 《笛卡儿哲学的历史》，第一部，第486页。

③ 理性主义出现史的一个重要方面是"理性"这个词变化的含义。例如，理性主义者诉诸的"理性"不是胡克（Richard Hooker 1553? —1600，英格兰基督教神学家。——译者）的理性，胡克的理性仍属于斯多葛哲学和阿奎那的传统。理性主义者的理性是一种计算的能力，人们从一事推断出另一事，找到达到给定目的的合适手段，这些目的是不受理性批判的，通过这种能力人们相信世界是一个可以揭示的机器。理性主义貌似有理在于心照不宣地把严格说属于老的理智传统的性质归于这种新的"理性"。这种新的含义从老的当中出现的暧昧在许多17世纪早期的作家那里都可以见到——例如，在笛卡儿年长的同时代人、文学中揭示技术霸权的伟大先驱马莱伯的诗中。

这些缓慢的、经过中介的变化是一个漫长复杂的故事，我甚至都不能提出对之加以缩略。17世纪的理性主义者通过这些变化成为我们今天所知道的理性主义者。只是重要的是要看到，它每一步都离开了它灵感的真正来源，理性主义的特征变得越来越粗俗。17世纪的"思维术"(*L'art de penser*)现在已成为你的心灵和如何使用它的方法，一个世界著名专家花一点通常代价发展受过训练的心灵的计划。以前生活的艺术已成了成功的技术，早期比较有节制的技术的霸权对教育的侵入已发展为佩尔曼(记忆)训练法。

激励和发展这种思想样式的深层动机自然是不清楚的；它们藏在欧洲社会深处。但在它别的联系中，它肯定与上帝的信仰衰退有密切关系：一种有益可靠的技术代替了一个慈善可靠的上帝；在上帝不能纠正人们错误的地方更有必要防止这些错误。当然，其起源也是一个社会或一代人，认为它为自己发现的东西比它继承的东西更重要，[①]是一个对它自己的成就印象过于强烈，容易有那些理智伟大的幻觉的时代，那些幻觉是文艺复兴以后欧洲特有的疯狂，是一个在精神上无法与自己和平相处的时代，因为它决不能与它的过去和解。一种将所有心灵放在一个水平上的技术的憧憬提供了这样的捷径，它吸引人们很快就像受过教育的样子，但不能欣赏他们全部遗产的具体细节。并且，部分是在理性主义本身的影响下，17世纪以来，这样的人的数字在稳步增长。[②]实际上可以说，所有，或几乎所有在早期起到促进理性主义特征出现的影响后来在我们的文明中都更有影响。

不应认为理性主义轻而易举、没有遇到反对就确立了自己。作为新奇事物它是可疑的，并且，开始它对人类活动的某些领域(例如，文学)——控制得很强，后来这些领域把它们自己从它的

掌握下解放了出来。实际上，在所有层面和所有领域，一直有抗拒理性主义学说的批评。当我们考虑它的最初和最深刻的批评者之一关于它所说的话，技术霸权的教条的意义就更清楚了。帕斯卡是笛卡儿的一个有见识的批评者，他并不反对他的所有观点，但却反对他基本的观点。[3]首先，他发觉，笛卡儿对于确定知识的渴望是建立在一个错误的确定性标准的基础上。笛卡儿必须从某个确定得不能怀疑的东西开始，结果导致相信一切真正的知识都是技术知识。帕斯卡用他的或然性学说避免了这个结论：唯一确定的知识是由于其偏颇而确定的；也避免了或然知识比确定知识有更多的真理的悖论。其次，帕斯卡发觉笛卡儿的推理（*raisonnement*）实际上决不是任何具体活动所含有的知识的全部来源。他断言，人类心智的成功运作并不完全靠一个有意识制定的技术；即使在牵涉技术的地方，心灵也是"默默地，自然而非人为地"奉行技术。由于夸大方法的重要性，精确制定探

---

① 这在培根的时代肯定是这样。伯纳尔教授现在告诉我们，1915 年以后人类关于自然和人的发现，在一般与细节上都比整个历史上所发现的多。

② 不久以前，我猜想，赛马的观众大部分是知道有关马的第一手情况的男人和女人，他们（在这方面）是真正受过教育的人。现已不再是这样，也许除了在爱尔兰。无知的观众，没有能力、愿望或机会去教育他自己的人，寻找捷径来摆脱他的困境时，需要一本书。（20 世纪烹饪书的流行无疑源于类似的情况。）一本这样的书《马赛指南，或如何挑出德比马赛优胜马》的作者们知道技术知识和完整的知识之间的不同，尽力指出，有一道界限，在这之外没有挑出优胜马的精确规则，某种才智（规则本身并不提供）是必要的。但这本书的某些贪婪的、理性主义的读者在找一种可靠的方法，这种方法（就像培根的方法一样）将把他们的小聪明放在真正受过教育的人的水平上，他们认为他们被骗了——那只表明如果他们把他们的时间用在读圣奥古斯丁或黑格尔，而不是笛卡儿会多么好：我决不能原谅笛卡儿。

［欧克肖特是《马赛指南，或如何挑出德比马赛优胜马》的共同作者之一，另一作者是盖伊·格里菲思。该书初版于 1936 年，由费伯 & 费伯出版社出版。1947 年以《德比马赛新指南，如何挑出优胜马》为书名再出修订版。——T·富勒注。］

③ 《思想录》（Brunschviog 版），第一部，第 76 页。

索规则危及到探索的成功。帕斯卡有追随者，实际上近代哲学史很多是围绕这个问题。但虽然后来的作者在批评时更详尽，很少人比帕斯卡更确定地发现，理性主义的意义不是它承认技术知识，而是它没有承认任何别的知识；它的哲学错误在于它给予技术的确定性和它技术霸权的教条；它的实践错误在于它相信使行为变成自觉意识只会有好处而没有坏处。

四

当然，政治完全避免像新的理性主义这样强有力的理智风格的影响是不大可能的。但乍一看，政治竟然比任何别的人类活动都更早更完全地被这股浪潮吞没，却是值得注意的。在最近400年里，理性主义对生活大部分部门的掌握在其牢固性上是有变化的，但在政治上它的控制却稳固地在加强，现在比任何以往的时代都更强。我们已经思考了理性主义者转向政治时他的一般理智气质；仍有待思考的是欧洲政治几乎完全听任理性主义者的环境及这种听任的后果。

所有当代政治都深深感染了理性主义，只有那些选择给这种感染另一个名字的人才会否认这一点。不仅我们的政治罪恶是理性主义的，而且我们的政治美德也是如此。我们的种种计划在目的与特性上大体是理性主义的；但更重要的是，在政治上，我们整个的精神态度都类似地被决定了。尤其是在英国政治中，那些人们可能期望对理性主义压力持续地做出某种抵抗的传统因素，现在几乎完全与这种流行的理智倾向一致，甚至声称这种一致是它们生命力的标志，它们能与时俱进的标志。理性主义不再只是政治上的一种风格，它已成了一切应受尊重的政治的风格标准。

各种行为传统在多大程度上让位给各种意识形态，毁灭与创造的政治取代了在多大程度上修补的政治，有意识地计划和精心执行的东西（因此）被认为比经过一段时期生长起来和不自觉地确立自己的东西更好，这些都说明精神的理性主义气质多么深地侵入我们的政治思想和实践。这种行为习性转化为比较严格的抽象观念的系统当然不是新的，它是适应性的，永远不会完全固定和完成。就英格兰而言，它始于17世纪，始于理性主义政治的黎明。但是，虽然以前，例如英国政治的不拘一格（它使我们能长时间避免给予政治行动太高的价值，对政治成就给予太高的希望——至少在政治上避免了消除不完美的幻觉）默默地抵制和迟滞过它，这种抵制本身现在已经转化为一种意识形态了。[①]这也许是哈耶克的《走向奴役之路》的主要意义——不是他的主义的说服力，而是它是一种主义这个事实。一个抵制一切计划的计划可能比它反对的东西更好，但它属于同一种政治风格。只有在一个已经深深感染了理性主义的社会，抵制理性主义暴政的传统资源转化为一种自觉的意识形态，才会被认为是加强了那些资源。现在，似乎为了参与政治和有被倾听的机会，就必须在严格意义上有一种主义；没有一种主义就显得琐碎，甚至不值得尊重。现在，只有理性主义政治才有神圣性，这种神圣性以前在某些社会是虔诚地附属于传统方式的政治特有的。

我已说过，理性主义政治是所感知的需要的政治，这种所感知的需要不是由真正的、具体的关于持久利益和社会运动方向的知识来证明的，而是由“理性”来解释，根据意识形态的技术来

① 第一位哈利法克斯勋爵曾试图试验性地、因而基本上不是破坏性地进行这种转化。

满足的：它们是书本的政治。这也是几乎所有当代政治的特征：没有一本书就是没有一样必需的东西，不仔细遵守书上写下的东西就会是一个声名狼藉的政治家。的确，有书非常必要，那些至今认为没书也行的人如今也不得不着手写一本给自已用的书，虽然也许有点迟了。这是技术胜利的征兆，我们已经看到，技术是近代理性主义的本质；因为书包含的只可能是放进书里的东西——技术的规则。手里拿着书（因为虽然技术可以靠死记硬背来学，但政治家们并不总是学得很好），欧洲政治家们思考他们为未来准备的烹制中的盛宴；但就像一个自大的帮厨代替不在厨房的厨师，他们的知识不超过他们机械阅读的文字——它在他们头脑中产生了想法，却没有在他们的嘴里产生味觉。

在当代政治的理性主义的其他迹象中，在政治上应听取"科学家"这样的人（化学家、物理学家、经济学家或心理学家）的公认主张可算是一个；因为，虽然科学包含的知识不只是技术知识，它提供给政治的却决不会比技术更多。在这影响下，政治才智不再批评政治习性，而成了习性的代用品，社会生活失去了它的韵律和连续性，瓦解为一连串的问题和危机。民间传说因为不是技术，被等同于无知，所有伯克称之为现在与过去间的伙伴关系的东西都失去了。①

然而，不必过分详细地阐释这个观点，即当代政治最特别的是它们的理性主义灵感；政治是容易的这个流行的信条本身就足够明显了。如果需要一个明确的例子，我们只要看看人们提出的控制原子能生产和使用的种种建议就行了。对技术霸权的理性主义信仰是某种机械化控制的全盘计划是可能的这

① 理性主义政治的一个诗意形象可在雷克斯·沃纳的书《机场》中找到。

种想法的前提，也是迄今已规划出来的所有计划的细节的前提：人们将这计划理解为所谓“管理”的问题。但如果现在理性主义几乎没有反对地统治着，我们关心的问题就是，促进这种事态的环境是什么？因为胜利的意义不仅在其本身，而且在其语境。

简言之，这个问题的答案是，理性主义的政治是政治上没有经验的人的政治，最近400年欧洲政治的突出特征就是它们遭到三种类型的政治无经验——新的统治者、新的统治阶级和新的政治社会——的侵袭，不久前由萧先生所提出的新的性别的侵袭就不说了。无须强调，理性主义政治是多么适合那些不是被培养或教育来搞政治，却发现自己在一个行使政治主动权和权威的位置上的人了。他极为需要政治技术，所以他不会有怀疑一种不可思议的政治技术之可能性的动机，这种技术将会消除他缺乏政治教育的不利条件。提供这样一种技术在他看来似乎就是提供拯救本身；告诉他必要的知识可以完全自足地在一本书里找到，告诉他这是一种能很快记住并机械运用的知识，似乎就像拯救一样，好得几乎不像是真的。但他理解培根和笛卡儿提供给他的正是这种东西，或某个非常相近而被误以为是它的东西。因为，虽然这两个作者谁都不敢冒险把他的方法详细应用于政治，理性主义政治的征兆却已出现在他们那里，只是被一种很容易被忽略的怀疑主义所限制。他也不必等培根和笛卡儿（即等一个一般的理性主义学说）；早在他出现的前一个世纪，马基雅弗利就已为首批贪婪地进入政治领域的冒险家作了准备。

据说，马基雅弗利的计划是要详述一门政治科学，但我认为这没有看到重点。我们已经看到，科学是具体知识，因而，它的结论和获得这些结论的手段，作为一个整体，是决无法在一

本书上写下的。无论是一门艺术,还是一门科学,都无法以一套使用说明来传授;无论精通哪一门,都是去习得一种合适的鉴别能力。但技术可以这样来传授,作为一个作者,马基雅弗利关心的是政治技术。他承认,治理一个共和国的技术稍微不同于适合治理一个公国的技术,他两者都关心。但在写关于各公国政府时,他是为他时代的新君主写的,这有两个原因,一是原则上的原因,另一是个人原因。名门望族的世袭君主在传统中受教育,继承长期的家族经验,似乎对他的职位有充分的准备;技术的函授课程可能改进他的政治,但一般他知道如何行事。但在新统治者那里,情况就不同了,新统治者带给自己工作的只是使他能得到政治权力的那些品质,除了他职位的罪恶,君主的反复无常(*caprice de prince*)外,他轻易学不到什么东西。由于缺乏教育(除了在野心的品性上)和需要某种捷径显得受过教育,他需要一本书。但他需要某一种书;他需要抄本[①]:他的无经验使他不能即席处理国家事务。现在,抄本的特征就是他的作者必须有一个受过教育的人的语言知识,他必须滥用作为一个翻译者的才华,但它无力将无知的读者从一切错误的可能性中救出。于是,马基雅弗利的计划就是给政治提供一种抄本,提供一种因欠缺政治教育而进行的政治训练,一种给没有传统的统治者的技术。他满足了他时代的一种需要;他在个性和气质上对满足这种需要感兴趣,因为感到了"难事的魅力"。新的统治者更令人关注,因为他远比受过教育的世袭统治者更可能陷人复杂的处境,需要指点帮助。但是,就像

---

① 这里"抄本"的原文是 crib,意为学生作弊用的外文对照本,作者在这里用这个词指那些让人机械照抄照搬的政治学说,汉语没有一个十分贴切的词可翻译,权且用"抄本"一词,"抄本"在此意指让人照抄的东西,与通常意思不同。——译者

一般理性主义的伟大先驱(培根和笛卡儿),马基雅弗利意识到技术知识的局限;不是马基雅弗利本人,而是他的追随者,相信技术的霸权,他们相信,政府只是“公共管理”,可以从书上学到。他不仅提供给新的君主他的书,而且也提供补偿他的书不可避免的不足之处的东西——他自己:他始终感到,政治毕竟是外交,不是技术的应用。

在最近400年间,新的政治上没经验的阶级已经崛起行使政治主动权与权威,他们的准备与马基雅弗利为16世纪的新君主作的准备相同。这些阶级在它们掌权之前都没有时间得到政治教育;每一个都需要一种抄本,一种政治教义,以取代政治行为的习惯。这些著作中有些是真正政治庸俗化的作品;它们并不完全否认一种政治传统(它们是由受过真正政治教育的人写的)的存在或价值,但它们是传统的缩略,理性化意味着推导出传统的“真理”,把它展示在一套抽象原理中,但传统的丰富意义却不可避免地从中遗漏了。洛克的《政府论》就是突出的例子,它是像所有宗教抄本中最伟大者,培利的《基督教的证明》一样流行、历史悠久和有价值的一个政治抄本。但还有其他作者,像边沁或戈德温,他们从事为政治无经验的一代又一代作准备的普遍计划,用一个纯思辨观念来掩盖他们社会的政治习性与传统的所有遗迹:这些都属于最严格的理性主义派别。但是,就权威性而言,这个领域中没什么能与马克思和恩格斯的工作相比。没有这两个作者欧洲政治仍会深陷于理性主义,但无疑他们是我们政治理性主义最伟大的作者——就他们的工作是为了教导一个比任何其他有行使政治权力幻想的阶级都更少受过政治教育的阶级而言,他们也可能是如此。那些人学习和应用这个一切政治抄本中最伟大者的机械方式并没有错,它就是为他们写的。没有别的技术这样强加给世界就好像是具体知识一样;没

有人曾经创造了如此庞大的一个思想无产阶级，除了它的技术外，什么也不会失去。[①]

美国早期历史是理性主义政治史上富有教益的一章。一个社会不预先通知就被号召根据自己的意愿来行使政治主动权，这情况类似于一个个人或一个社会阶级没有充分准备就崛起行使政治权力；一般而言，它的需要与他们的需要是相同的。当这个有关社会的独立始于公认的非法，始于特别、明确地拒绝一种传统，因而只有通过诉诸某个本身被认为是不依赖于传统的东西来辩护时，就更类似了。在美洲殖民地的例子中，这还不是将它们的革命迫入理性主义模式的全部压力。美国独立的奠基者们有欧洲思想传统和本土的政治习性与经验可利用。但是，正如所发生的，欧洲给美洲的思想礼物（在哲学和宗教方面），从一开始就主要是理性主义的：本土政治习性，殖民化环境的产物，可称为一种自然和简单的理性主义。一群朴实无华的人，没有过多反思他们实际继承的行为习性，在边疆社群中一直有通过相互同意为自己建立法律和秩序的经验，只可能认为他们的协议是他们自己独立的首创精神的产物；他们似乎从无开始，他们所拥有的一切都是由于他们自己。一个拓荒者的文明几乎不可避免是一个自觉的白手起家的人的文明，由于环境，而不是由于反思的理性主义者的文明，他们不需要知识始于白板的说服，就像杰斐逊说的，他们甚至把自由的心灵不看成某种人为的笛卡儿式的净化的产物，而是看作全能的上帝的礼物。

① 通过以一种事件过程（过去、现在和未来），而不是"人性"的观点的形式系统阐述他的技术，马克思以为他避免了理性主义；但既然他已经预防先把事件过程变为学说，这种避免就是一种错觉。就像迈达斯（希腊神话中弗里吉亚的国王，能点物成金。——译者）一样，这个理性主义者总是处在一个不将事物变为抽象，就不能接触任何东西的不幸位置；他从不能饱餐经验。

再者，美国革命前很久，美国殖民者的精神气质，流行的政治特性和习性，就是理性主义的。这清楚地反映在各个殖民地的宪法文件和历史中。当这些殖民地终于"解开将它们和其他对象连在一起的政治束缚"，宣布它们的独立时，这个习性从外界接受的唯一灵感就是在一切特殊之处肯定它的本土特性。因为杰斐逊和美国独立的其他奠基者的这个灵感，是洛克从英国政治传统中提取出来的意识形态。他们倾向于相信，他们比一个旧世界的居民更完全地相信，一个社会的合适组织和其事务的处理的基础是抽象原理，而不是以汉密尔顿说的"必须在古老的羊皮纸文稿和发霉记录中仔细检查"的传统为基础的。这些原理不是文明的产物；它们是自然的，"写在整卷人性上"。[①]它们可以通过人类理性，通过所有人都可以得到的探索技术在自然中发现，使用该技术不需要特别的智力。此外，这个时代胜过以前所有时代，因为通过应用这种探索技术，这些抽象原理，大部分是在最近，在书上被发现，并被写在书上。通过使用这些书籍，缺乏传统不仅没有妨碍一个新产生的政治社会，而且比还没有从习俗的锁链中完全解放出来的较古老社会更有明确的优势。笛卡儿已经发现，"通常那些由许多片断拼凑起来的、出自不同大师之手的书，没有一个人写出的那么好。"约翰·杰（1745—1829，美国最高法院第一任首席法官——译者）在1777年重新看到了——"美国人是最早由上天赐予他们精心思考、选择他们应该生活在其治下的政府形式的机会的人民。所有其他

---

① 这里没有篇幅阐明过于复杂的"理性"的政治与"自然"的政治间的关系。但可以看到，既然理性与自然都与文明相对，它们始于一个共同的基础："理性的"人就是一个没有偶像和传统偏见的人，也可以被叫做"自然的"人。近代政治、宗教和教育上的理性主义和自然主义，都表达了一个一般的反对一切一代以上的人类成就的设想。

的政体都是从暴力或偶然环境得到其存在的，因此也许离它们的完美较远……”。[1]《独立宣言》是理性主义时代（*saeculum rationalisticum*）特有的产物。它代表了在一种意识形态的帮助下，解释为所感知的需要的政治。丝毫不令人吃惊的是，它竟然成了理性主义政治神圣的文件之一，并且，与法国大革命的类似文件一起，成为后来许多理性主义社会重建的冒险的灵感和样板。

我坚持的观点是，欧洲国家的日常实践政治已固定为一种理性主义的缺陷，它们的许多失败（常常被归因为别的更直接的原因[2]）实际上产生于理性主义特性在控制事态时的缺点，（既然理性主义的精神气质不是一种仅仅昨天才产生的时尚）我们一定不能指望迅速摆脱我们的困境。告诉一个病人，他的病几乎与生俱来，因而无法很快治愈，是令人沮丧的，但（除非是儿童传染病）通常情况就是这样。只要促使理性主义政治出现的环境还在，我们就必须料想我们的政治在气质上是理性主义的。

我并不认为我提到过的作者中的任何一位或所有人要对我们的困境负责。他们是环境的奴仆，他们帮助这些环境永存（有时人们可能看到他们在施加压力），但他们并不创造它们。不应该假定，他们总是赞同他们的书造成的应用。其次，我也不关心有关政治的真正哲学作品；就它不是促进就是妨碍政治中理性主义的倾向而言，它总是通过对它的意图的误解而存在（其意图不是要推荐行为，而是解释行为）。探讨政治和永恒间的关系是

---

① 当然，“暴力”和“偶然环境”存在在那里，但呈现为一种它们未被认出的陌生形式。

② 例如，战争。战争是理性主义社会几乎无法抵抗的病症。但它肯定增加了理性主义的精神气质对战争的控制，战争的灾难之一，是将其本质上是理性主义的词汇用于政治。

一回事;一个实践政治家发现时间和偶然性世界的复杂事务是如此难办,以致着迷于很快逃进意识形态的伪永恒的建议,则是某种不同的、更不值得称赞的事。最后,我也不认为我们的困境是由于自然科学以及与它们联系在一起的思维方式在我们的文明中所占的位置。这种对形势的简单诊断散布很广,但我认为它是错的。真正的自然科学家的影响不一定在理性主义方面,这是从我对任何一种具体知识所持的观点得出的。无疑,有科学家深陷理性主义的态度,但当他们认为理性主义的观点和科学的观点必然一致时,他们错了。麻烦是,当科学家走出他自己的领域时,他往往随身只带着他的技术,这立刻使他与理性主义的力量结成联盟。[1]简言之,我认为,自然科学的威信实际上被用来使理性主义的精神气质更牢固地附加于我们,但这不是真正的科学家的作用,而是不顾他的科学,作为一个理性主义者的科学家的作用。

五

可以给这个政治中的理性主义出现的社会和思想语境及特征的简短概略加上一些反思。理性主义政治是通过政治无经验,从政治机会中产生的。这些条件常常在欧洲各社会中一起存在;它们在古代世界也这样,那个世界不时受到它们联合的影响。但近代世界成功地发明了这样一种貌似有理的方法,掩盖了政治教育的缺乏,甚至那些缺乏政治教育的人常常不知道他们还缺什么,近代政治中理性主义的特质就是从这种环境而来。

---

① 一位著名的科学家告诉我们:"我比一般人对政治更不感兴趣,因为我相信今天一切政治原则都是权宜之计,最终将被科学知识的原则取代。"

当然，这种无经验在任何社会从来都不是普遍的；也决不是绝对的。总是有受过真正政治教育的人，不受理性主义的感染（英国尤其如此，在那里，政治教育比在某些其他社会传布得要广）；有时一个模糊的关于他技术的局限的暗示甚至穿透了理性主义者的心灵。实际上，纯粹的理性主义政治是那样行不通，以致人们常常发现，那不久前崛起掌权的新人扔掉他的书，而依靠他作为（例如）一个商人或一个工会官员的一般世事经验。这种经验肯定是比书本更值得信赖的指导——至少它是实在的知识，而不是一个影子——但它还不是他的社会的政治传统的知识，那种知识在最有利的环境下，也要花上两三代人才能获得。

然而，他不骄傲自大或装腔作势时，理性主义者可以显出一种令人喜欢的性格。他那么要求正确。但不幸的是他将决不会完全成功。他开始得太迟，且处于不利地位。他的知识永远是半瓶醋，因而他只能对一半。[①] 就像一个外国人，或一个离开他的社会阶级的人，传统和他只知其皮毛的行为习惯使他手足无措；一个男仆或一个观察力敏锐的女仆都胜过他。他构想出一种对他不理解的东西的轻视；习惯和风俗本身看来就是坏的，是一种行为的无知。靠着某种奇怪的自欺，他赋予传统（当然它突出的优点是流动的）事实上属于意识形态政治的僵化固定的性质。因此，理性主义者在控制事务时会有一种危险挥霍的性格，他造成的大部分损害，不是在他没有掌握情况时（当然，他的政治总是表现在掌握情况和克服危机上），而是当他显得是成功时；我们为他每一个表面成功所付的代价是理性主义的思想样式更牢固地控制整个社会生活。

① 这里回忆起亨利·詹姆斯的一段文字，他在《伦敦的围困》中对黑德维夫人的研究是我知道的对这种身份的人最好的研究。

不要用想象的罪恶来惊吓我们自己，我想，可以说政治理性主义特别有两个特性使它对一个社会异常危险。没有一个聪明人会因为他认为会导致残疾的疾病没有马上治愈而大为忧虑，但如果他看到这是一种随时间流逝必然加重而不是减轻的病，他会有较实质性的理由焦虑。不幸的是，理性主义的病好像就是这样。

首先，政治中的理性主义，如我解释，包含一个可辨认的错误，一个关于人类知识本质的误解，它等于是心灵的堕落。结果它无力纠正它自己的缺点；它没有顺势疗法的品质；你不能通过变得更真诚、更深刻地理性主义来避免它的错误。可以看到，这是靠书本生活的困难之一：它不仅导致特殊的错误，而且它也使心灵本身干涸；靠戒律生活最终产生理智的不诚实。另外，理性主义者预先拒绝了唯一能纠正他错误的外在灵感；他不仅忽略了那种将挽救他的知识，而且他一开始就破坏它。首先他关掉灯，然后他抱怨看不见，说他是“一个在黑暗中孤独行走的人”。简言之，理性主义者本质上是不可教育的；他只有通过一种他视为人类大敌的灵感才能被教育离开他的理性主义。理性主义者独处时能做的只是用一个他希望成功的理性主义计划代替另一个他已经失败了的理性主义计划。实际上，当代政治正在迅速蜕化成这个样子：政治习性与传统，不久前还是英国政治中甚至极端的对手都共同拥有的东西，已经只被一个共同的理性主义精神气质所取代。

但是，其次，一个包含了理性主义的政治术语的社会不久就会发现，它自己不是被引向，就是渐渐趋向一种排外的理性主义教育形式。我不是说国家社会主义或共产主义除了占主导地位的理性主义教条的训练外不允许别的教育的拙劣效果，我是说貌似有理的不给任何性质上一般是非理性主义的教育形式提供

位置的规划。[1]当一个排外的理性主义教育形式完全建立时，唯一解放的希望就在于某个被忽视的书呆子“在古老的羊皮纸和发霉的记录中仔细检查”得到的、世界在这个千年之前是什么样子的发现。

从他出现最早的日子起，理性主义者就对教育有一种不祥的兴趣。他重视“大脑”，非常相信训练它们，决心鼓励聪明，奖它以权力。但理性主义者相信的教育是什么？它肯定不是在他的社会成就与道德和理智习性方面入门，不是要进入现在和过去间的密切关系，共享具体知识；在理性主义者看来，所有这些都是一种无知的教育，既无价值，又是有害的。它是技术的训练，一种可以从作为抄本的书上学到的半吊子知识的训练。只是因为显然理性主义者和他的学生都被骗了，人们才未怀疑他假装对教育的兴趣只是为了将他自己更牢固地强加于社会的托词。他真诚地相信，技术知识的训练是唯一值得的教育，因为除了技术知识，没有其他正确意义上的知识这个信仰驱动着他。他相信“公共管理”的训练能最可靠地抵御煽动者的谄媚和独裁者的谎言。

现在，在一个气质已很大程度是理性主义的社会，将有一个对这种训练的明确要求。半吊子知识(就它是技术的一半而言)会有一种经济价值；会有一个“受过训练”的心灵的市场，它掌握着各种最新的手段。我们只得预期这种要求将被满足；合适的书将被大量地写和卖，提供这种训练的各种机构(无论是一般的，还是在一个特殊活动方面)将会涌现。[2]就我们社会而言，认

---

① 这种事在大革命以后的法国发生过；不久健全的理智就开始逐渐适应了。

② 某些人把这看作是工业文明不可避免的结果，但我认为他们找错了罪犯。工业文明需要的是真正的技能，就我们的工业文明决定省却技能，只靠技术知识而言，它是一种变坏了的工业文明。

真地开发这种要求已很久了;在19世纪早期就已可看到了。但人们通过函授课程学钢琴还是学怎样经营一个农场不是很重要;总之,在这些环境下这是不可避免的。然而,重要的是,理性主义的灵感现在已侵人和开始败坏真正的教育准备和我们社会的各种制度:迄今为止,一种真正(不同于只是技术的)被传授的知识已经消失了,其他的则过时了,还有其他的则处于从内部败坏的过程中。我们时代整个环境的压力就是向着这个方向。学徒制——即学徒和师傅一起工作,师傅在教技术时也传授那种不能教的知识——还未消失;但它过时了,它的位置正为各种技术学校所取代,它们的训练(因为它只能是技术训练)直到沉浸在实践的酸水中才能化开。还有,职业教育越来越被视为一种技术的获得,[①]某种可以通过邮政来做的事,结果我们可以期待有一天,一种职业聚集着许多聪明人,但他们的技能是有限的,他们从来没有适当的机会学会构成传统和属于一门伟大职业的行为准则的那些细微的东西。[②]迄今为止,保护和留传这种知识(因为它是一项人类的伟大成就,如果不积极保护就会失去)的方式之一是家族传统。但理性主义者决不理解学会一种职业需要两代人的实践;实际上,他做了他所能做的一切来破坏这样一种教育的可能性,相信它是有害的。就像一个唯一的语言是世界语的人,他没办法知道世界不是在20世纪开始的。伟大的职业传统的无价财富不是由于疏忽大意,而是有目的地在摧毁所谓既得利益中被破坏的。但也许对教育最严重的理性主义攻击

① 参看詹姆斯·博斯末尔:《艺术家的两难》。

② 战时的军队是一个特别好的观察受过训练和受过教育的人之间的区别的机会;聪明的平民没什么困难就掌握了军事领导和指挥的技术,但(尽管提供了抄本,如《青年军官指南》,等等)他还是不如在其职业的感情和热情及实践方面受过教育的常备军官。

是直接针对大学的。现在对技术人员的需求是这么大，现有的训练他们的机构变得不够了，大学正处在努力满足这需求的过程中。“大学训练男人和女人”这不祥的短语正在证实自己，不仅是在教育部的词汇里。

在理性主义的反对者看来，这些都是局部的、虽然是不可忽视的失败，分开看，每一个所招致的损失可能不是不可弥补的。至少一个像大学这样的机构有保卫自己的实在力量，如果它要使用的话。但有一个理性主义者已经在另一条战线上赢得的胜利，要从它那里恢复更难，因为，虽然理性主义者知道它是一个胜利，他的反对者几乎不承认它是一个失败。我意思是理性主义精神气质对整个道德和道德教育领域的回避与挪用。理性主义者的道德，是自觉追求道德理想的道德，道德教育的适当形式是通过戒律，通过对道德原则的描述和解释。这表现为一种比习性的道德，比无意识地遵循道德行为的传统更高的道德（自由人的道德：无数哗众取宠的空话）；但事实上，它只是还原为技术的道德，通过意识形态的训练，而不是行为教育获得。在道德上，就像在一切别的事情上一样，理性主义要一开始就摆脱继承来的无知，然后用从他个人经验中抽象出来的条条确定知识填入一个敞开心灵的空无中，这些知识他相信将会被人类共同的“理性”改进。[①] 他用论证来为这些原则辩护，它们将构成一个自洽的（虽然在道德上小家子气的）学说。但不可避免地，对他来说，处理生活的行为，是一件磕磕碰碰、不连贯的事，是解决不断涌现的问题，控制一连串的危机。就像理性主义的政治（当然，它与道德是不可分的）一样，理性主义的道德是白手起家的人和白手起家的社会的道德：它是其他人认作是“盲目崇拜”的东西。

① 笛卡儿自己并未犯理性主义这个和其他过失。《方法谈》，第二部分。

事实上，今天激起理性主义者的道德意识形态（如果他是政治家的话，他会鼓吹它）一度是贵族无意识的道德传统枯竭的遗物，贵族不知道理想，在与他人的关系中有了一种行为习性，并用一种真正的道德教育把它传下去，这无足轻重。对于理性主义者来说，要紧的是他终于已经把理想的矿石和行为习性的渣滓分开了；对我们来说，要紧的是他成功的可悲后果。道德理想是一种积淀；它们之有意义只在于它们悬浮在一个宗教或社会传统中，属于一个宗教或社会生活。[①]我们时代的困境是，理性主义者长期忙于他们抽去我们的道德理想悬浮于其中的液体（把它作为无价值的东西倒掉）的计划，这样我们就只剩下满是尘砂的干枯残余，当我们试图把它拆掉时，会使我们窒息。我们先是尽力去破坏家长的权威（由于它被指控的滥用），然后我们感伤地哀叹"美好家庭"之少，最终创造出完成这一破坏工作的替代物。因此，看到一批装腔作势的理性主义政治家对全体人民鼓吹一种无私和为社会服务的意识形态，而他们和他们的前辈已经在人民中尽力毁坏了道德行为唯一有生命的根基时，想用另一批在对我们的政治传统重新理性化的鼓舞下，轻率地试图计划使我们转而背离理性主义的政治家来加以对抗，同样是堕落和有害的。

① 孔子见老聃而语仁义。老聃曰："夫播糠眯目，则天地四方易位矣；……夫仁义憯然乃愤吾心，乱莫大焉。"（《庄子》）

第二章

政治教育[①]

这个教席的两个前任，格雷厄姆·沃拉斯和哈罗德·拉斯基是两个非常著名的人物；接替他们是一个我准备得非常不充分的任务。经验和反思在第一个人那里幸运地结合在一起，所以他对政治的解读既实事求是又深刻；这是一个没有体系的思想家，但他的思想由一根诚实、耐心探索的线索牢牢连在一起；这个人将他理智的力量对准人类行为的自相矛盾，头脑的理由和心灵的理由他都不陌生。在第二个人那里，理智冷峻的光芒配上了温暖的热情；学者的幽默加上了改革者的性情。好像就在一小时前，他学问之广博和驾轻就熟还令我们眼花缭乱，他无畏的主张还赢得我们的同情，他的宽宏大量还使我们喜欢他。这两人以他们的各种方式在英国的政治教育上留下了他们的痕迹，他们的继承者是无法希望在这些方式上与之竞争的。他们两人都是伟大的教师，专心致志，诲人不倦，对他们所教的东西

① 这篇文章最初是伦敦经济学院的就职演讲，曾受到各种观点的评论。我现在所加的注和对文本的一些改动，是为了消除它引起的某些误解。但一般而言，我劝读者记住，它关心的是理解或解释政治活动，在我看来，政治活动是政治教育的合适对象。这里考虑的是人们在政治活动中规划的东西，以及不同风格的政治行为，这首先纯粹是因为它们有时揭示了人们理解政治活动的方式，其次是因为人们一般以为(虽然我认为是错的)种种解释是行为的保证。

确信无疑。竟然由一个怀疑论者，一个只要知道怎么做就会做得更好的人来接替他们也许有点不合人意。但没人能希望有比这两人更严格、更有同情心的人来做自己活动的见证人了。我今天选来谈的主题将会得到他们的首肯。

一

"政治教育"这个词语已经倒霉了；我们时代的特点是语言故意的败坏和不真诚，由于这种故意的败坏和不真诚，"政治教育"有了一种不祥的意义。除此之外，它与由强迫、恐吓，或无尽地重复几乎不值一说的东西的催眠术造成的心灵的软化有关，全体人民已经被它们弄得服服帖帖。因此，在一个平静的时刻重新考虑我们应如何理解这个将两个值得称赞的活动连在一起的表述，是一件值得做的事，但这么做对使它免于滥用作用不大。

我以为，政治是参加一批人的一般安排的活动，这些人由于机遇或选择而走到一起。在此意义上，家庭、俱乐部和各种学会都有它们的"政治"。但是，这种活动方式最突出的共同体是那些世袭的协作群体，它们许多都有古老的世系，都意识到一个过去、现在和将来，我们称它们为"国家"。对于大多数人来说，政治活动是次要的活动——这就是说，除了参加这些安排外，他们有别的事要做。但是，正如我们已经理解的，这个活动是除了儿童和疯子外，群体的每一个成员都有份和有责任的活动。在这个或那个层面上，它是由我们负责的一个普遍的活动。

我说这个活动是"参加安排"，而不是"做安排"，因为在这些世袭的协作群体中，该活动决没有提供空白的无限可能性。在任何一代，甚至在最革命的一代人那里，他们所享有的安排总是远远超过那些人们认为需要注意的安排，那些准备让人们享有

的安排与那些得到改进的安排相比几乎微不足道：新的东西在整体中不成比例。当然，有些人会说，

> 好像人们早已想要安排
> 因为没有别的只有修改，

但是，对于我们大多数人而言，我们决心改进我们的行为，并不妨碍我们承认我们所有的大部分都不是一个得去承担的负担或一个得扔掉的累赘，而是有待享有的遗产。某种程度的破旧是和一切真正的方便连结在一起的。

现在，参加一个社会的安排就像一切别的活动一样，必须要学习。政治要求知识。因此，探求所包含的那种知识，研究政治教育的性质，不是不相干的。然而，我并不打算问，在我们开始在政治上活跃前我们应该具备什么知识，或者当一个成功的政治家我们需要知道什么，而是要探究每当我们从事政治活动时，我们不可避免要求的那种知识，由此理解政治教育的性质。

再者，人们可能以为，我们关于政治教育的思想是从我们对政治活动的理解和它所包含的那种知识来的。在这方面所需要的似乎是一个可以从中得出某些结论的政治活动的定义。但我认为，这样来做我们的事情是错的。我们所需要的不是一个政治的定义，以便从中演绎出政治教育的特性，而是对政治活动的理解，这种理解就包括了对它所包含的那种教育的认识。因为，理解一个活动就是知道它是一个具体的整体；是认识到这个活动运动的根源在它自身。将这种活动理解为受惠于自身之外的什么东西，是一种不适当的理解。如果政治活动没有某种知识和某种教育就不可能，那么这种知识和教育就不仅仅是这种活动的附庸，而是这种活动本身的一部分，必须纳入我们对它的理解。因

此，我们不应该寻求一个政治的定义，以便从它演绎出政治知识和教育的特性，而要观察内在于任何对政治活动的理解的那种知识和教育，用这种观察作为改进我们对政治的理解的手段。

那么，我的计划就是去考虑两个流行的对政治的理解，以及它们所含有的那种知识和教育合适与否，通过对它们作出改进，来达到也许可能是既对政治活动本身，也对属于它的那种知识和教育的比较合适的理解。

二

根据某些人的理解，政治可称为一种经验活动。参加一个社会的安排，就是每天早晨醒来想一想，"我想要做什么?"或"别的什么人(我想取悦于他)想看到我做什么?"并做它。这种对政治活动的理解可称为没有政策的政治。稍加检查，它就会显示为一个难以证实的政治概念；它看上去根本不像一种可能的活动样式。但也许在臭名昭著的东方专制君主的政治中，或在墙上胡乱涂鸦和拉选票者的政治中可以发现与之相近的东西。结果可以料想是混乱，但这混乱会由于任何允许出现在任性中的一贯性而得到缓解。它们是人们归在第一代利物浦勋爵名下的政治，阿克顿说"他政策的秘密就是他没有政策"，一个法国人说如果创世时他在场的话，他会说："不要上帝，保持混乱。"那么，似乎一个可以被描述为接近经验政治的具体活动，是可能的。但很显然，虽然一种知识属于这种方式的政治活动(如法国人说的，不是我们自己的知识，而是我们欲望的知识)，唯一适合于它的教育将是一种荒谬的教育——学会只受昙花一现的欲望摆布。这揭示了一个重要的观点，即将政治理解为纯粹经验的活动是误解了它，因为经验主义本身完全不是一种具体的活动样

式，只有当它与别的什么东西联系在一起时——如在科学中，它与假设联系在一起时——它才能分享一种具体的活动样式。这种对政治的理解中，重要的不是某种通向政治的进路可能出现，而是它将只是任何活动样式中都有的一个抽象因素，误以为是一种具体的、自动的活动样式。当然，政治是追求所欲望的东西，追求当下所欲望的东西；但恰恰因为它们是这样，它们决不能只是追求不时受欢迎的东西。欲望的活动不是这样；任性决不是绝对的。再者，从实践的观点看，我们可以反对接近纯粹经验主义的那种政治风格，因为我们从中能看到一条通向荒谬的进路。但是，从理论的观点看，纯粹经验的政治不是什么难以办到或最好避免的事，它们只是不可能；是误解的产物。

三

那么，将政治理解为纯粹经验的活动是不合适的，因为它根本没有揭示一种具体的活动样式。它还有附带的缺点，即似乎鼓励无思想的人去追求一种参加他们社会的安排的方式，这种方式可能有不幸的结果；试图做内在地不可能的事总是一件有破坏性的事。如果我们能的话，我们必须改进它。问“这种对政治的理解忽略了观察什么”可能给改进的冲动以方向。（粗略地说）是什么将它遗漏了，如果加上的话，会构成一种将政治揭示为一种自动（或具体）的活动样式的理解吗？这个问题的答案在，或似乎在这个问题一提出时就有了。好像这种对政治的理解所缺乏的是使经验主义起作用的东西，是与科学的特殊假设相当的东西，是一个比只是瞬间欲望更有待追求的目的。应该看到，它不只是一个经验主义的好伙伴；没有它经验主义就不可能起作用。让我们来探讨这个意见，以便使它成为一个观点，我将以命题的形式来

陈述它：当经验主义以一种意识形态活动为先导，并受它引导时，政治显现为一种自动的活动样式。我关心的不是所谓意识形态的政治方式作为参加一个社会安排的样式是可取还是不可取；我只关心这个论点：当政治意识形态加上一个不可避免的经验主义因素（做想做的事），一个自动的活动样式就出现了，因此，这在原则上可看作是对政治活动的适当理解。

如我所理解的，一种政治意识形态意味着一个抽象原则，或一套抽象原则，它独立地被人预先策划。它预先给参加一个社会安排的活动提供一个明确表述的、有待追求的目的，在这么做时，它也提供了区分应该鼓励的欲望和应该压抑或改变其方向的欲望的手段。

最简单的政治意识形态就是单一的抽象观念，像自由、平等、最大生产率、种族纯洁，或幸福。在那种情况下，政治活动被理解为保证一个社会的安排符合或反映所选的抽象观念的事业。然而，通常是承认需要一个复杂的相关观念的规划，而不是一个单一的理念。我所指的例子是像"1789 年原则"、"自由主义"、"民主"、"马克思主义"，或《大西洋宪章》这样的观念体系。无须认为这些原则是绝对的或不变的（虽然它们常常被这么认为），但它们的价值在于它们被预先策划。它们构成了对应该追求什么的理解，却不管怎么去追求。一个政治意识形态意味着预先提供了"自由"或"民主"或"正义"是什么的知识，它就这样使经验主义起作用。当然，这样一套原则是可以论证和反思的；它是人们为他们自己构成的东西，他们后来可能记住它或把它写下来。但它能据以起指定给它的作用的条件是，它完全不依靠它控制的活动。"知道社会真正的善构成了立法的科学，"边沁说，"艺术在于找到实现那个善的手段。"那么，我们面前的论点是，如果给经验主义加上这样一种引导：欲望和某个不是欲望产生的东西，就可以使

它起作用了(一种具体、自动的活动样式就出现了)。

现在,对于这样理解的政治活动所要求的知识没有疑问。首先要求的是关于所选的政治意识形态的知识——一种关于有待追求的目的的知识,一种我们想要做什么的知识。当然,如果我们成功地追求这些目的,我们也将需要另一种知识——我们可以说,是一种经济学和心理学的知识。但所有各种所需知识的共同特征是,它们可能和应该是在参加一个社会的安排的活动之前就有了。此外,合适的那种教育是教和学所选的政治意识形态的教育,是可以在其中获得成功所必需的技术的教育,(如果我们不幸发现我们自己在意识形态方面一无所有)它是抽象思维和预先策划的技巧的教育,这种技巧为我们为自己构成一个意识形态所必需。我们需要的教育是使我们能阐释、维护、贯彻,以及可能发明一种政治意识形态的教育。

在寻求有说服力地论证,证明这种对政治的理解揭示了一种自动的活动样式时,如果我们能找到一个恰恰是以这种样式进行的政治的例子,无疑我们应认为我们自己得到了奖励。这至少是一个信号,表明我们路没走错。要记住,将政治理解为一纯粹的经验活动的缺点是,它揭示的根本不是一种活动方式,而只是一种抽象;我们无法找到一种政治方式与之近似就表现了这种缺点。将政治理解为与一种意识形态连在一起的经验主义在这方面情况怎样?无须过于自信,我们也许就会认为,这我们已经知道了。因为我们好像一点不费力就能找到一个符合这种理解的政治活动的例子:保守地估计,半个世界似乎正是以这种样式来行事的。此外,即使我们不同意一种特殊的意识形态,我们在那些将它作为一种极好的政治方式劝我们接受的人的作品中找不到丝毫技术上荒谬的地方,这不显然也是一种可能的政治方式吗?至少,它的拥护者似乎知道他们在谈什么:他们不仅

理解活动的样式，而且也理解它所需要的那种知识和教育。诺曼·安吉尔爵士写道："在俄国，每一个学童都熟悉马克思的学说，都能背它的教义。有多少英国学童有任何与穆勒在他无与伦比的'论自由'的论文中阐释的原理相应的知识？"E·H·卡尔先生说："几乎没有人再会置疑这个论点，应该以他的国家的官方意识形态来教育儿童。"简言之，如果我们正在寻找一种迹象，表明将政治理解为由意识形态活动先导的经验活动是一个适当的理解，那么我们认为它近在咫尺就几乎不会错。

但也许还有怀疑的余地：首先怀疑这种对政治的理解是否在原则上揭示了一种自动的活动样式；然后怀疑被认为是确切对应于这种理解的政治方式的例子是否已经被正确地认出了。

我们正在研究的论点是，参加一个社会的安排可以始于一个预先策划的意识形态，可以始于独立获得的有待追求的目的的知识。[①]人们假定政治意识形态是理智预先策划的结果，因为它是一批原则，本身不是由于参加了一个社会的安排所致，它能决定和指导那个活动的方向。然而，如果我们更进一步考虑一个政治意识形态的特质，我们立刻会发现这个假定是没有根据的。政治意识形态根本不是政治活动半神圣的父亲，而是它尘世的继子。它不是独立地预先策划的有待追求的目的的规划，而是从人们惯常从事参加他们社会的安排的样式中抽象出来的观念体系。一切政治意识形态的谱系都表明，它不是由政治活动之前的预先策划所创造，而是由对政治样式的思考所创造。简言之，先有政治活动，政治意识形态随之而来；我们正在研究的对政治的理解在严格意义上有本末倒置的毛病。

---

① 例如，自然法就是这种情况；无论它是否被当作是政治活动的解释，或（不正确地）被当作政治行为的指导。

让我们首先联系科学假设来考虑这个问题,我认为科学假设在科学活动中所起的作用与意识形态在政治中的作用相似。如果科学假设是一个不依赖科学活动的、自生的好主意,那么由假设支配的经验主义可以被认为构成了一种自足的活动方式;但这肯定不是它的特性。实际情况是只有已经是科学家的人,才能提出一个科学假设;即一个假设不是一个独立的、能够指导科学探究的发明,而是一个作为已经存在的科学活动的一种抽象出现的、从属的假定。此外,即使特殊的假设被这样提出,不始终涉及它从中抽象出来的那个科学探究的传统,它也是不能作为研究的导向起作用的。特殊假设是经验主义得以起作用的契机,只有在人们认识到它本身是懂得如何进行科学探究的产物,具体情况才会出现。

或者我们考虑一下烹饪的例子。可以假定一个对烹饪一无所知的人,一些食用原料和一本烹饪书一起构成了叫作烹饪的自动(或具体)活动所必需的东西。但实际情况完全不是这样。烹饪书不是一个独立的、烹饪可以由此产生的起点;它只是某人如何烹饪的知识的一个抽象:它是这活动的继子,而不是这活动的父亲。这书也可以帮助他做一顿饭,但如果它是他唯一的指导,他实际上永远无法开始:书只对那些已经知道从书中可以指望得到的那种东西,因而知道如何解释它的人说话。

现在,就像一本烹饪书预设了某个已经知道如何烹饪的人,它的用法预设了某个已经知道如何用它的人,就像一个科学假设从如何做科学研究的知识中产生,离开那种知识它就无力使经验主义有利地起作用一样,政治意识形态也一定不能理解为一个独立预先策划的政治活动的起因,而要理解为一种参加一个社会安排的具体样式的知识(抽象的和被产生的)。提出有待追求的目的的教义只是一种具体的行为样式的缩写,那些目的

已经隐藏在其中。它并不先于政治活动而存在，靠它自身它总是一个不充分的指导。政治事务、有待追求的目的、有待确立的安排(一切政治意识形态的常规组成部分)，都不能先于参加一个社会的安排的方式来预先策划；我们所做的，加上我们想做的，都是我们如何习惯做事的产物。其实，它常常只不过反映了一种所发现的做某事的能力，后来被解释为做这件事的权威。

1789年8月4日，《人权宣言》代替了法国复杂和崩溃的社会政治体系。读这个文件我们会得出这个结论，某人已作了一些思考。这里，展现在一些句子中的，是一个政治意识形态：一个权利与责任的体系，一个目的的规划——正义、自由、平等、安全、财产，以及其余的东西——第一次准备和等着付诸实施。"第一次"？一点也不是。就像一本烹饪书并不先于知道如何烹饪而存在一样，这个意识形态也不先于政治实践而存在。它肯定是某人反思的产物，但它不是先于政治活动的反思的产物。因为这里揭示、抽象和缩写的是英国人普通的法律权利，是几个世纪日复一日参加一个历史社会的安排的馈赠，而不是独立的预先策划或神慷慨的馈赠。或者想想洛克的《政府论》，在18世纪的美国和法国，人们把它读为有待付诸实施的抽象原则的表述，在那里它被视为政治活动的序言。但它远不是序言，它有一切附言的特征，它的指导力量来自它在实际政治经验中的根源。这里，用抽象术语写下的，是英国人惯常参加他们的安排的方式的一个简要大纲——英国人的政治习惯的一个出色缩写。或者想想当代大陆作家的这段话："自由使欧洲人不安和行动。他们希望有自由，同时他们知道他们没有。他们也知道自由作为一种人权属于人。"确定了有待追求的目的，政治活动被表述为这目的的实现。但能被追求的"自由"不是一个独立地预先策划的"理想"或一个梦想；像科学假设一样，它是已经在具体的行为方

式中有所暗示的东西。自由就像野味馅饼的制作法一样，不是一个好主意；它不是一种从某个思辨的人性概念演绎出来的“人权”。我们享有的自由只是某种安排、程序：一个英国人的自由不是反映在人身保护法的程序中的什么东西，在那一点上它是利用那个程序的有效性。我们希望享有的自由，不是一个我们独立于我们的政治经验预先策划的“理想”，它是已经在那经验中暗示了的东西。[①]

根据这种解读，那么，我们称为“意识形态”的抽象观念的体系是某种具体活动的抽象物。大多数政治意识形态，当然它们中最有用的（因为它们肯定有其用处），是某个社会政治传统的抽象物。但有时一个提供给政治作指导的意识形态不是政治经验的抽象，而是某个别的活动——例如，战争、宗教，或工业管理样式的抽象。这里显示给我们的模式不仅是抽象的，而且也由于它从中抽象出来的那个活动的不相干而不合适。我想，这就是由马克思主义意识形态提供的模式的缺点之一。但重要之点是，一个意识形态至多是某个具体活动方式的缩写。

也许，我们现在所处的位置可以更准确地感受可以称为政治的意识形态方式的东西的特征，看到它的存在并未提供理由去假定，将政治活动理解为单由意识形态指导的经验主义是一个合适的理解。政治的意识形态方式是一种混乱的方式。正确地说，它是一种参加一个社会安排的传统样式，但被缩写为一种有待追求的目的的学说，这种缩写（连同必需的技术知识一起）被错误地视为可以依靠的唯一指导。在某些情况下，这种缩写可能是有价值的；时机可能使一个政治传统显得合适的时候，缩

① 参看：“实体法最初有逐渐隐藏在程序的间隙里的外表。”梅因：《论早期法与习俗的论文，早期法与习俗》，第389页。

写使这传统轮廓鲜明、清晰。当一种参加安排的样式从它生长起来的社会移植到另一个社会时(这始终是一件成问题的事),意识形态的简化可能是有好处的。例如,英国的政治样式要移植到世界别的什么地方去的话,在打包上船前先缩写成叫作“民主”的东西,也许是合适的。当然,还有另一种方法:用这种方法,出口的是传统的细节,而不是它的缩写,工人带着工具被运送去——这是产生大英帝国的方法。但它是一种缓慢的、代价高昂的方法。特别是在急于求成的人看来,有纲领的人用他的缩写每次都能获胜;他的口号使人着迷,而常驻地方行政官只是被人视为奴性的一个符号。但无论在政治的意识形态方式方面有什么明显的适当性,当我们认为它鼓励我们相信的那种知识和教育足以理解参加一个社会的安排的活动时,与它联系在一起的对政治活动的解释之缺点,就非常明显了。因为它暗示选定的政治意识形态的知识可以代替理解一个政治行为的传统。权杖和书被认为本身就是有权力的,而不只是权力的象征。一个社会的安排被弄得好像不是行为的样式,而是可以不加区分地输送到全世界的机器部件。在缩写过程中被挤出的传统的种种复杂性被当作是不重要的:“人权”被理解为脱离参加安排的方式而存在的。因为,在实践中,缩写靠它本身决不足以成为指导,我们被鼓励去填补它的欠缺,但不是用我们可疑的种种经验,而是用从其他(常常是不相干的)具体理解的活动,像战争、工业管理,或工会谈判中得出的经验来填补。

四

那么,将政治理解为在一个独立地预先策划的意识形态指导下参加一个社会的安排的活动,就像将它理解为一个纯经验

的活动一样，是一个误解。无论政治可以从别的什么地方开始，它们不能始于意识形态活动。在试图改进这种对政治的理解时，我们原则上已经看到，为了有一个清楚的概念，需要承认什么。就像除非在已经存在的科学研究传统中，科学假设不会出现，也不可能起作用一样，政治活动的目的规划也只有与一个已经存在的如何参加我们的安排的传统有关时，才能在其中出现，才能被评价。在政治上，唯一可发现的具体的活动样式是这样一种样式，在其中，经验主义与有待追求的目的依赖于一种传统的行为样式，就像它们的存在和运作一样。

政治是参加属于一群人的一般安排的活动，就他们共同承认一种参加它的安排的样式而言，这些人构成了一个单一的共同体。假定一大批人不承认行为传统，或他们享有的安排不暗示变革的方向并无须注意，[1]就是假定一个政治上无能的人民。此外，这个活动既不是从瞬间的欲望产生，也不是从一般原则产生，而是从现存的他们自己的行为传统中产生。因为它不能取别的形式，所以它所取的形式，是通过探讨和追求在这些传统中暗示的东西对现存的安排所做的改进。构成一个能进行政治活动的社会的种种安排，无论它们是习俗，是制度，是法律，还是外交决定，都既是连贯的，又不是连贯的；它们构成了一种格式，同时又暗示了对没有完全出现的东西的同情。政治活动就是探索这种同情；因此，相关的政治推理就是有说服力地揭示一种已经在场、但还未采取进一步行动的同情，并有说服力地证明，现在承认它正当其时。例如，在我们的社会中，妇女的法律地位曾长期（也许现在仍然是）比较混乱，因为构成它的权利和义务暗示了还未被承认的权利和义务。根据我所讲的问题的观点，对于

---

① 例如，一个人们相信法律是神圣的馈赠的社会。

妇女专门"给予选举权"可以提出的唯一有说服力的理由就是，在所有或大多数别的重要方面她们已经被给予政治权利了。从抽象的自然权利，从"正义"，或从某个一般的妇女人格的概念得出的论证，必须被看成要么是不相干的，要么是一个有效论证不幸伪装过的形式；这就是说，在社会的安排中有一种不连贯性，它令人信服地要求补救。那么，在政治上，每件事情都是作为结果发生的事情，都是追求，但不是追求梦想或一般原则，而是追求一种暗示。[1]我们得忍受的是同逻辑蕴含或必然结果一样强有力的东西：但如果一个行为传统的暗示不如这些东西那么堂皇，或比它们更难捉摸，这决不说明它们较不重要。当然，我们没有证误装置可以用来得出最值得追求的暗示；在这问题上，不仅我们常常犯严重的判断错误，而且一个愿望满足的全部效果也如此无法预测，以致我们改进的活动常常被发现将我们引到我们不想去的地方。此外，整个事情在任何时刻都会由于在追求权力时（发生的）近似经验主义的东西的进入而被弄坏。这是些决不可能被消除的特性，它们是政治活动的特征。但可以相信，如果我们摆脱政治不仅仅是追求暗示的幻想，我们理解的错误将少得多，危害也小得多；政治是一种对话，而不是一个论证。

现在，每一个有理智活力的社会都时时会将它的行为传统缩写为抽象观念的规划；间或，政治讨论与孤立的事务无关（就像《伊利亚特》中的那些争论那样），也与政策和活动传统无关（就像修昔底德书中的演说那样），而是关系到一般原则。这也无害；也许甚至还有某种正面的好处。可能意识形态的哈哈镜会揭示隐藏在传统中的重要讯息，就像一张漫画揭示了一张脸的种种潜在的可能；如果是这样的话，在传统被化约为一种意识

---

① 见《追求暗示》，第66页。

形态时，看它看上去像什么这个理智的任务，将是政治教育的一个有用部分。但利用缩写作为探索政治传统的暗示的技术，就像科学家利用假设一样，是一回事；将政治活动本身理解为改进一个社会的安排，使它们与一种意识形态的规定一致是另一回事，也是不合适的事。因为那样的话，就将一种意识形态不能承受的特征归给了它，我们许多人都发现，在实践中我们自己被一个错误和误导的指示指引：说它错误，是因为缩写无论做得多么巧妙，在缩写中，单一的暗示容易被夸大，并被提出让人无条件去追求，并且，当歪曲本身被赋予标准的职能时，应有的看到歪曲所揭示的东西的好处就丧失殆尽；说它误导，是因为缩写本身事实上决不能提供政治活动中所使用的全部知识。

会有一些人，虽然一般同意这种对政治活动的理解，但会怀疑它也许混淆了正常的东西和必要的东西，认为（与当代非常有关的）重要例外已消失在模糊的一般性中。人们可能会说，在政治中看到探索和追求一个行为传统的暗示的活动固然很好，但它对像诺曼人征服英国，或在俄国建立苏维埃政权这样的政治危机又说明了什么？当然，否认严重的政治危机的可能性是愚蠢的。但如果我们排除（如同我们必须）真正的大变动，这种大变动通过完全抹煞一个流行的行为传统而暂时结束政治（这没有发生在盎格鲁-撒克逊时期的英国和俄国），[1]那就没什么能支持这种观点：最严重的政治剧变把我们带到了这种政治理解之外。一个行为传统不是一个固定不变的做事样式；而是流动的同情。它可能被外国影响的人侵暂时瓦解，它可能被转移、限

① 俄国革命（实际在俄国发生的事）不是贯彻由列宁和其他人在瑞士搞出的一个抽象设计：它是对俄国状况的改变。法国革命更密切地与旧政权联系在一起，而不是与洛克或美国联系在一起。

制、抑制，或变得枯竭，它可以揭示一个根深蒂固的分崩离析，以至(甚至没有外国援助)一个危机出现了。如果为了对付这些危机，有某个社会可以求助的稳定、不变、独立的指导，无疑人们会建议它去这么做。但不存在这样的指导；我们除了危机没有触动的它自己的行为传统的残片、遗迹、遗风外，没有资源。因为甚至我们可能从另一个社会的传统得到的帮助也取决于我们能将它们吸收进我们的安排和我们自己参加我们的安排的样式。饥饿无助的人倘若以为他能靠一把开罐刀来克服危机，他就错了：救他的是某个别人的如何烹饪的知识，他能利用它，仅仅是因为他自己还不是完全无知。简言之，政治危机(甚至当它似乎是出它无法控制的变化强加给一个社会时)始终出现在一个政治活动传统中；"拯救"来自未被削弱的传统本身的资源。那些在变动的环境中仍对它们自己的同一性和延续性保持一种鲜活感觉的社会(它们并不憎恨自己的经验以致要消除它)应该算是幸运的，不是因为它们有别人缺乏的东西，而是因为它们已经动员了无人不相干，事实上所有人都依靠的东西。

再者，在政治活动中，人们是在一个无边无底的大海上航行；既没有港口躲避，也没有海底抛锚，既没有出发地，也没有目的地。事情就是平稳地漂浮；大海既是朋友，又是敌人；航海技术就在于利用传统行为样式的资源化敌为友。[①]

这是一个令人沮丧的学说，甚至那些未犯将一种粗陋的决

---

① 对那些似乎自己清楚地看到一个当下目的(即清楚地看到有待获得的人类状况的条件)的人来说，对于那些相信将这状况强加于每一人是合适的人来说，这似乎是一个过分怀疑论的对政治的理解；但人们可以问他们从哪里看到这种状况，是否他们想象"政治活动"将随着这种状况的获得而结束？如果他们同意，可以期望某个更远的目的将揭示自身，这种情况难道不需要一种像我已经描述过的对政治的理解，即把政治理解为没有确定答案的活动？或是否他们将政治理解为为一批被抛弃的人作出的必要的安排，这些人总是认为他们将被"救"？

定论因素算在内的错误的人也会这么说,而它实际上与决定论毫不相干。一个行为传统并不是我们注定要在其中耗尽我们无助和不能令人满意的生命的陈规:你们已经攻取了斯巴达,好自为之吧(Spartam nactus es; hanc exorna)。但大体上沮丧是由于排除了错误的希望,和发现一般认为属于超人智慧和技巧的指导,实际上多少有些不同的特性。如果这个学说剥夺了我们一个高高在上,我们应该使我们的行为去接近它的模式,至少它没将我们引入一个困境,在那里一切选择同样都是好的,或同样令人痛恨。如果它暗示政治只属于头脑清醒者,那么只有那些失去勇气的人才会沮丧。

五

学者的过失是他要很长时间才能进入正题。然而,他的拖拉也有好处;他提供的东西最终可能不是什么了不起的东西,但至少不是不成熟的果实,采摘它是一会儿的工作。我们开始考虑政治活动所包含的那种知识和合适的教育。如果我推荐的那种对政治的理解不是误解的话,属于它的那种知识和教育就没什么疑问。这种知识,就像我们所认为的那么深刻,是我们政治行为传统的知识。当然,另外别的知识也是值得拥有的;但没有这种知识,我们就不能利用我们学到的无论什么东西。

现在,行为传统是一个要开始认识的难以捉摸的东西。实际上,它甚至可能似乎是本质上不可知的。它既不是固定的,也没有完成;它没有知性可以停靠的不变的中心;感觉不到它有什么最高目的,或发现不了它有什么不变的方向;没有什么模式要复制,没有什么观念要实现,或什么规则得遵照。它的某些部分

可能比别的部分变得更慢，但没有什么是不变的。一切都是暂时的。但是，虽然一个行为传统是脆弱和捉摸不定的，却不是没有同一性，它之所以能成为知识的可能对象，是因为它的所有部分不是同时变化的，它经历的变化潜伏在它之中。它的原则是延续的原则：权威散布在过去、现在和未来之间；散布在老的、新的和将来的东西之间。它是稳定的，因为虽然它运动，它不是完全运动；虽然它静止，它不是完全平静。[①]任何属于它的东西不会完全消失；我们总是会转回去，从它甚至最久远的时刻中恢复某些东西，并使之成为当下关注的话题：没什么会长期不变。一切都是暂时的，但没什么是任意的。一切都是通过比较而出现，不是与紧挨着它的东西比较，而是与全体比较。既然一个行为传统不受本质与偶然区别的影响，它的知识不可避免是它细节的知识：只知要点就是什么也不知。要学的不是抽象的观念，或一套技艺，甚至也不是一种礼制，而是一种在生活的全部错综复杂中具体地、一以贯之地生活的样式。

那么，显然，我们不能希望通过轻而易举的方法来得到这种困难的理解。虽然我们寻求的知识是地方性的，而不是普遍的，但没有通往它的捷径。此外，政治教育不只是一件理解传统的事情，它是学如何参与对话：它既是进入我们对之有生活兴趣的传统，又是探讨它的暗示。关于如何学一个政治行为的传统，总会有些神秘的东西，也许唯一确定的是，人们无法适当地说，学习始于何处。一个共同体的政治就像它的语言一样是个别的，人们以相同的样式来学习和实践它们。我们并不是从学习字

① 在这段话里发现“某些神秘性质”的批评者使我困惑：在我看来，这似乎是对任何传统——例如，英国的普通法、所谓的英国宪法、基督教、现代物理学、板球比赛、造船——的特性的一个极度实事求是的描述。

母，或学习语法开始学习我们的母语的；我们不是从学习词汇开始的，而是在使用中学习词汇；（就像我们开始阅读时那样）我们不是从容易的开始，进而到较难的；我们不是在学校开始，而是在摇篮里开始；我们所说的东西，总是从我们说话的样式中产生。我们的政治教育也是这样；它从享有一个传统开始，从观察和模仿我们前人的行为开始，在我们睁开眼睛时就来到我们面前的这个世界上，几乎所有的东西都对它起着作用。我们一意识到现在，就意识到了过去和未来。在我们成长到对关于我们政治的书感兴趣的年龄前很久，我们就有了我们政治传统的错综复杂的知识，没有这些知识，我们打开书本时就无法理解它。我们有的种种规划是我们传统的产物。那么，我们政治教育较大的部分——也许是最重要的部分——是我们偶然在我们出生的自然—人为世界中找出路时获得的，没有别的获得它的办法。当然，如果我们有幸出生在一个丰富生动的政治传统中，出生在受到良好政治教育的人中间，要获得的东西就更多，就更有准备去获得；政治活动的面貌将较早变得清晰；但即使最贫困的社会和最狭促的环境也提供某种政治教育，我们接受我们能够得到的东西。

但如果我们是这样开始的，那就还有更深的隐秘的东西要探讨。政治是学术研究的正当对象；有些事情需要思考，重要的是，我们应该思考恰当的东西。这里同样，并且到处都是这样，主导的考虑是我们学着去理解的是一个政治传统，一种具体的行为样式。因此，在学术层面上，政治研究应该是一种历史研究——首先不是因为关心过去是合适的，而是因为我们需要关心具体的细节。的确，政治活动的传统在眼前表面呈现的东西，都深深扎根在过去，不注意它的生成常常就丧失了发现它的意义的线索；因此，真正的历史研究是政治教育不可缺的部分。但

同样重要的不是这里到那里发生的事，而是关于发生的事人们想什么和说什么：不是政治观念的历史，而是我们的政治思维的历史。每一个社会，都通过在其历史书中作出的强调，建构了它自己命运的传说，它将其保持至今，其中隐藏着它自己对它政治的理解；对这传说的历史研究——不是暴露它的错误，而是理解它的偏见——必定是政治教育的一个突出部分。真正的历史研究和准历史的研究在其回顾中揭示了正在活动的种种倾向，正是在这种研究中，我们可以希望避免对政治活动的种种最不知不觉的误解之一——误以为种种制度和程序好像是设计来达到预定目的的机械系统的各个部分，而不是各种离开它们的语境就无意义的行为样式：例如，穆勒就按照这种误解让自己相信，某个叫“代议制政府”的东西是一种适合任何社会的政治“形式”，只要这些社会达到了某种他称之为“文明”的程度；简言之，按照这种误解，我们认为我们的安排和制度比思想家和政治家的足迹更重要，他们不知道关于终极目的的任何东西，但知道在哪条路上转弯。

然而，仅仅关心自己的政治行为传统是不够的。名至实归的政治教育必须也包括其他当代社会的政治知识。它必须这么做，因为至少我们某些政治活动是与其他人民的政治活动相关联的，不知他们如何参加他们自己的安排，就是不知道他们追求的事业，不知道在我们自己的传统中什么资源是随时可用的；因为仅仅知道自己的传统就是甚至连那也不知道。但这里必须再作两个评论。我们并不是从昨天开始与我们的邻居有关系的；我们不必不断在我们的政治传统之外寻求找到某个特别的公式，或只是某个特别的权宜之计来指导那些关系。只有在我们有意或疏忽地忘了知性的资源和属于我们传统的首创精神时，我们才像忘了他们台词的演员一样，被迫将这精神窒

息。第二,唯一值得有的关于另一个社会的政治的知识,是与我们在我们自己的传统中寻找的同样一种知识。事实只在于它们的细微区别,这里同样如此;例如,掩盖了这一点的比较制度研究只会使人产生一种虚幻的感觉,以为理解了否则仍然是一个秘密的东西。研究其他人民的政治,就像研究我们自己的政治,应该是对一个行为传统的生态学研究,而不是对一个机械装置的解剖学研究,或对一个意识形态的研究。只有当我们的研究是这种研究,我们才会发现我们自己是被他人的样式所刺激,而不是被陶醉。编排世界以选出他人实践和目的中最好的东西(就像据说宙克西斯试图通过将一切引人注目的完美特征放在一起,创作一幅比海伦更美的画像)是一件有害的事,是失去人们政治平衡最准确的方式之一;但研究其他人民从事参加他们的安排的样式,可以揭示我们自己传统中否则还隐藏着的重要东西。

在政治的学术研究中有一个必须考虑的第三部分——因为缺乏一个更好的名字,我将称其为哲学的研究。反思政治活动可以在不同的层面上发生:我们可以考虑我们的政治传统提供了什么资源来处理某种形势,或者,我们可将我们的政治经验缩写为一种学说,人们可以像科学家使用假设那样使用它,探讨它的暗示。但除了这些和别的政治思维的样式外,还有一个反思的领域,其目标是考虑政治活动本身在我们整个经验地图上的位置。一切有政治意识和思想活跃的社会,都有这种反思在进行;就欧洲社会而言,探究已经发现,每一代都以它自己的方式提出各种知识问题,并用它所支配的技术资源来处理。因为政治哲学不是一门可称为"进步的"科学的东西,即积累牢靠的结果,并得出进一步的研究可以可靠地以之为基础的结论,所以它的历史特别重要:实际上,在某种意义上,它除了历

史没有别的，它是哲学家们在普通的思维方法和他们提出的解决方式中发现的种种不融贯的历史，而不是学说和体系的历史。可以认为研究这种历史在政治教育中有重要的地位，理解当代反思对它的转变，是一件有更重要得多的地位的事。不能指望政治哲学增进我们在政治活动中成功的能力。它不会帮助我们区别好和坏的政治规划；它没有力量在追求我们传统的暗示中指引或指导我们。但耐心分析与政治活动相关联的一般观念——就它成功地从我们的思维中消除了某些歪曲，导致更经济地使用概念而言，是一个既不应该被高估，也不应该被藐视的活动。但它必须被理解为解释性的，而不是实践的活动，如果我们从事它，我们只能希望较少被模糊的陈述和不相干的论证所欺骗。

学习改造个性（*abeunt studia in mores*）。政治教育的结果将显现在我们思考和言说政治的样式中，也许显现在我们从事我们政治活动的样式中。从这预期的收获中选择项目总是随意的，关于什么是最重要的观点是不同的。但对我自己来说，我希望两件事情。我们对政治活动的理解越深刻，我们就越少受看似有理但是错误的类比摆布，我们就越少受错误或不相干的模式诱惑。我们越透彻地理解我们自己的政治传统，它的全部资源就越容易为我们所得，我们就越不可能去拥抱正等着无知和粗心大意的人的虚假观念：认为在政治中没有行为传统也行的虚假观念，传统的缩写本身就是充分的指导的虚假观念，以及在政治中到处都有安全的港湾，有一个将达到的目的，或甚至可以发现的进步的线索的虚假观念。“世界是所有可能世界中最好的，它之中的一切都是必要的罪恶。”[1]

① 引文来自F·H·布拉德利的《现象与实在》的序言。——T·富勒。

注解

追 求 暗 示

(1) 这个表述,我希望我已讲清楚了,是要用来描述政治活动在所指出的那些情况下,即在"世袭的协作群体(它们许多都有古老的世系,它们都意识到一个过去、现在和未来,我们称它们'国家'。)"实际上是什么。那些发现这种描述过于专门,完全没有说明近代政治史中一些最重要的东西的批评者,当然是作出了一个切题的评论。但那些发现就一切所谓"革命"的情况和一切所谓"理想主义的"政治的尝试而言,这个表述是无意义的批评者,可以请他们再想想,记住它既不是要描述政治家的动机,也不是要描述他们相信他们自己正在做的事,而是要描述他们实际上成功地做了什么。

我将两个进一步的命题与这个对政治活动的理解联系起来:首先,如果是真的话,必须认为它对我们如何研究政治有些影响即对政治教育有影响;第二,如果是真的话,可以认为它对我们自己在政治活动中如何表现有些影响——也许它在思考、言说和论证的方式上有某些与我们实际做的相一致的优点。这第二个命题我认为不是很重要。

(2) 有人已经得出结论说,这种对政治活动的理解把它降低到"根据预感行动","听从直觉"和它"拒绝任何一种论证"。这个结论在我所说的一切中都得不到证实。我自己在这个联系中得出的结论是,如果这种对政治活动的理解是真的,某些论证形式(如设计来确定一个政治计划与自然法或抽象"正义"一致的论证)必须被认为要么是不相干的,要么是别的相关探究的笨拙阐述,必须被理解为只有修辞学或劝说的价值。

(3) 有人说这种对政治活动的理解没有提供区别好和坏的政治规划,或决定做一件事而不做另一件事的标准或准则。这又是一个对我所说的"一切事物不是和它邻近的东西一起出现,而是和全体一切出现"的不幸误读。那些惯于联系"正义",或"团

结”,或“福利”或某些别的抽象“原则”来判断一切的人,不知道别的思考和言说的方式,也许可以请他们想一想,一个律师是怎样在上诉法庭论证,判给他顾客的损害赔偿金是不够的。他是说“这是明目张胆的不正义”,然后就到此为止了?还是可以指望他会说,判给的损害赔偿金“不符合目前诽谤行为所判罚的损害赔偿金的一般水平”?如果他这么说,或说类似的话,指责他没有进行任何论证,或没有标准或准则,或只是参照“上次所做的”是否合适?(参看亚里士多德:《前分析篇》,Ⅱ.23.)再者,当N·A·斯万生先生这样来论证这个革命性建议,即板球的投球手应该允许“投”球——“目前的投球动作是通过成功地规定非正统的动作,作为低手经由齐肩高度到上手的一个顺序发展起来的。现在我认为‘投’在这个顺序中没有地位……”——时,他是否完全离谱了?或者,是否G·H·范德尔先生是在没有标准或准则的情况下论证,或当他声称“投”在这个顺序中有地位和应该允许时,他只是表达了一个“基于直觉的想法”?将这里和别的什么地方所做的事情描述为“探索”全部情况的“暗示”是否就是那么牵强?无论我们要说什么来支持我们的自尊,这不就是在任何东西——家具,衣服,摩托车和能进行政治活动的社会——的设计中变化发生的样式?是否如果我们排除细节,将它翻译为“原则”的习语,也许是投球手论证他投球的“自然权利”,事情就容易理解得多了?尽管我们能排除细节,如果上手投球的权利没有已被承认的话,是否还会有投球的权利问题?不管怎样,也许可以允许我重申我的观点,道德和政治“原则”是传统的行为样式的节略,让特殊行为参照一个“原则”(即让它参照一个标准,这个标准是可靠的,因为它像所谓的“公平价格”一样,没有偶然性)并不符合行为所显现的样子。

(4) 有人断言,在政治上没有“全部情况”:“为什么我们应该预设,在我们称为不列颠的疆域里……只有一个社会,以及一个传统?为什么竟然没有两个社会……每一个都有它自己的生活方式?”按照一个较深刻的批评者的理解,这可能是一个需要比简短回答更多的哲学问题。但在这种情况下也许这么说就足够了:首先,没有同质性并不必然摧毁单一性;其次,我们这里考虑

的是依照法律组织起来的社会，我们考虑的是它的法律结构(尽管它没有条理，但不能认为它有竞争者)改革和改进的样式；第三，我陈述了我说的“单一共同体”的意思和我使之成为我的出发点的理由。

(5) 最后，有人说，自从我拒绝“一般原则”后，我没有提供发现不连贯性和决定什么应出现在改革的日程表上的手段。“我们如何发现一个社会[原文如此]暗示什么?”但对此我只能回答：“你们难道要人告诉你们，在政治上，有一个决定什么应该做的证误方式，别的地方肯定不存在?”一个科学家如何用他面前的物理学的当前条件来决定一个有利进展的方向? 当中世纪的建筑者发现用石头建筑就好像他们用木头建筑一样不合适时，他们心里经历了什么考虑? 一个批评家是怎样得出一幅画是无条理的，艺术家对某些细节的处理与他对其他细节的处理是不一致的判断的?

J·S·密尔(《自传》，牛津大学出版社，第 136—137 页，第 144—145 页)，放弃参照无论是作为政治活动的可靠指导，还是作为一个令人满意的解释策略的一般原则，代之以一个“人类进步的理论”和他称为“历史哲学”的东西。我在这篇论文中表达的观点可以被当作代表了这个知识旅行的进一步阶段，只有当既不是“原则”(由于它原来所是的：只是具体行为的索引)，也不是任何关于社会变革的特征与方向的一般理论似乎为解释，或为实践行为提供了一个合适的参照时，这个阶段才能达到。

第三章

政治论说

政治首先可被认作一种实践活动，它关系到对某种形势——政治形势作出回应。

政治形势首先可被认作是事情的状况，人们认为这些事情不是产生于自然必然性，而是产生于人的选择或行动，对此可能有不止一种回应。因此，可以说，政治是回应事情状况的活动，事情的状况已经被认为是选择的产物。

其次，政治形势可说是“公共的”，而不是“私人的”形势。这并不把我们带得很远，因为“公共”和“私人”只是人们相信它们的那样：什么属于“公共”，什么属于“私人”，是一个局部观点的问题。然而，如果要有政治活动的话，必须在“公共”和“私人”之间作出某种区别。既然属于“公共”领域的东西通常被看作是人们认为统治者或政府应该承认的东西，政治形势可以被认作是人们期望统治者或政府（不是私人）作出回应的偶然形势。

那么，政治活动的两个要素是：某种形势和被认为有权对它作出回应的某人对它的回应。

这样的形势可能有各种不同的重要性。它们可能由一个特殊的行动（如占领苏伊士运河）所产生，或由在局部人类行为中可观察的倾向（像法国革命政府侵略性的扩张主义气质）所产生。它们可能由一种特殊的信念（像犹太复国主义，或相信妇女应该

有选举权，或爱尔兰应该有“本国法规”）所产生，或由更一般的信念（像核战争的威胁是难以忍受的，或英国经济是停滞的）所产生。显然，所寻找的回应将符合所发现的形势的重要性。

现在，这些形势没有一个其意义是显而易见的，甚至包括可想象的最简单的形势也是如此。每一个都是一个偶然的事件，或事件的组合，是人类情感、选择和行动的产物；每一个都需要解释。既然在政治中所寻求的是对它作出回应，这种解释将是判断性和预言性的，而不是说明性的。因此，甚至要对付的形势也是深思熟虑的产物，它就是这样被承认、被认出、被解释、被赋予一个可知的特征，或至少一个名称。这将第三个要素引进了政治活动；即思考或反思。

甚至在一个可识别的政治形势能出现之前，就必须有思考。但在选择对形势所作的回应时，也需要思考；因为政治形势是一种没有必然的回应的形势。

有时这回应可能可被称为“原则”的回应：例如，“荣誉”要求我们这么做的结论。在这种情况下，思考所取的形式是企图引出应该是有效的“原则”的反思。

但是，关于所作回应的反思更经常是与两个可区分的考虑有关：首先，对提出的回应结果的反思；其次，对这些结果与关于事情的较好和较坏状况的信念的关系的反思。

首先，一切政治决定都是企图达到或避免事情的某些比较特殊或不太特殊的状况；在选择它之前，它作为对一特殊形势的回应的种种优点，必须已以这种或那种方式考虑过了。有待回答的问题是：一个这么做的决定现在是否会获得我要获得的东西，或避免我要避免的东西？

但是，除此之外，必须考虑这么行动的决定可能引起的传到别处的反响，以及它们限制或取消企图要达到的事情状况的倾

向。一个做这而不是做那的决定,是涉及所有能预见的做这或那的结果而作出的一个选择。因此,一切政治决定本来就复杂——不仅是对一特殊形势作出回应,而且是对各种政治状况在当前的延续作出回应。

其次,对任何形势的回应没有相关的关于较好或较坏事情状况的信念,都是不可能的。以发现计划所做之事的可能结果为意图的反思,必须加上根据较好或较坏状况对那些结果的反思。

那么,这些就是政治活动值得考虑的地方:一种政治形势;一个或一些被承认有权对此作出回应的人;选这个而不是那个回应的思考。

现在,当人们将语词与政治活动联系在一起说或写和听或读时,政治论说出现了。说话者可能很多或很少:剧场可能很大或很小,听众可能很多或很少。发出的声音可能构成一篇演讲,或它们可能是一场争论或一次对话的一部分;它们可能打算为不同的目的服务,它们可能适合于不同的听众,它们可能有不同的逻辑结构。

如果说话的人也有权行动,他的言词可能被构思来在他的听众中产生勇气或服从,或它们可能是论证性的言词。如果它们是论证性的,它们可能是打算为一个所做的行动辩护,或说服听众赞同计划要做的事。论证可能试图揭示选这个计划而不是其他计划的那个思考的过程,或可能是企图掩盖它,或它的某些部分。

其他言词针对有权的人或那些(就他们的地位或人数而言)能影响他们的人。它们的目的可能是鼓励或支持,批判或质疑,说服那些有权的人去考虑别的计划,或采取别的决定,得出对所做事情的判断,或要求为它辩护。

简言之,政治论说包括许多不同种类的言词,在这篇论文中

我打算把我自己限制在可称为论证性话语的东西上，更进一步，限制在那种论证性论说上，它打算揭示（而不是掩盖）有关对政治形势所做回应的思考。

现在，所有政治话语，甚至最不正式的，也使用一般抽象观念。实际上，不依靠关于人类行为的一般观念，是不可能判断一个政治形势，构想对它的回应，或考虑这回应可能的结果以及它们的好坏倾向的。

许多这些观念属于我们在思考或谈论任何实践处境和对之做出回应时应该做的事情中使用的普通观念；其他的则较专门地涉及政治形势。但无论它们来自何处，它们构成了可称为政治论说的一般词汇的东西。这个词汇中时不时加人一些语词，而别的一些语词则废弃不用。

我正在思考的那类词很容易在任何政治论说中出现，例如：必然、原因、效应、结果、自然的、合理的、传统的、有机的、偶然的、有用的、有利的；目的、功能、发展、机遇、意图；权利、责任、正义、不正义；公共的、私人的、共同的、社会的、公民的、符合宪法的、合法的；权威、权力、特权、统治、暴力；本人、代理人、代表、负责人、志愿者、同意、自由、独立；成人、个人、群体、教会、协会、阶级、人民、民族、种族；联盟、忠诚、利益、政党、压力、斗争、停滞的；革命的、民主的、反动的、自由主义的、进步的、欠发达的、福利；帝国的、殖民主义的、新殖民主义的；领袖、精英、官僚制、暴政、议会的、法西斯主义者、极权主义者、部族的、犹太人、亚非国家的；战争、和平、统一、多样性，等等。这些词并不都是论说的同一词类；当然，在不同的关系中它们可能有不同的意义。它们有些也属于解释的词汇。

但是，人们常常从这些词中选出一些来放在一起，构成一套特殊的词汇，用来辨认政治处境，阐述、推荐、批评或维护对它们

的种种回应。实际上，大多数政治论说的论证都使用这种特殊的词汇，它常常通过把一个特别和专门的意义加在某些词上，使特殊化更进一步。

那么，一切政治论说都可说是用一套被理解为与政治活动相联系的特殊词汇，去认出政治形势，维护或推荐一种对它的回应。称这样的特殊词汇为“意识形态”似乎不是不合适的。至少我将这样称呼它们。

我不打算探讨构成这些“意识形态”的习语是从哪里来的，以及它们是如何被拢到一起的：我要考虑的是它们在政治论说中的地位。

在这个意义上，一个政治“意识形态”就是一个解释政治形势和以某种方式思考想要和不想要东西的要求，一个考虑政治决定和行动的某些结果比别的结果更重要的要求。它允许进入某个观察领域和某个有待作出计划的领域。因为政治思考的这些术语本身没有泄漏形势的特征，或有待作出的对其回应的特征；那是思考的产物。它们也不能认为是一个决定或一个行动的“原因”；行动决不是由这类信念引起的。它们只是指出了某个方向，使别的方向更难被看到。一个“意识形态”，作为用来实施政治论说的一种信念的词汇，可能有内在的紧张和不一致；它可能由少数简单的信念构成，或由许多复杂的信念构成；它的邀请（像别的邀请一样）可能是精确的（“明天来吃午饭”），或可能是不确定的（“有时见到你很高兴”）。这将反映在论说中。但这种一般信念的词汇仍是政治推理的附庸；它只是谈论据说是关于政治形势的意见的手段。

这可说明如下。在某些情况下，所有当前政治论说的参与者可说是共有一个共同的政治“意识形态”。共和制罗马就是这种情况。但这不是说我们不能区分一个政治家和另一个政治家

的演讲,或对某种特定的形势作出的回应决不会有不一致。一个真实的"意识形态"的一致不会禁止推荐不同的关于做什么的选择。但对于一个统治者来说,预先知道可能给予他的听众的词语、表述、理由和情感,会使他比不那样更易于令人信服地维护他的决定。

16世纪以来,任何欧洲国家里的情况都与之有所不同。这里,与政治有关的一般信念的分歧(这些分歧有时构成明确概述的各种"意识形态"),已经强加给政治思考一种混乱,强加给政治论说一种例如共和制罗马所不知的复杂。

这里是一个来自英国历史的例子:当下院在1689年1月开会考虑詹姆斯二世逃亡法国时,有一种压倒多数的观点认为他不再是国王。问题是如何以一种能使全体英国人信服的方式解释这个信念:这是一个言谈问题。所产生的文件由于其模棱两可和不一致而臭名昭著,它是想以某种方式解释这种形势的,这种方式将满足每一种当前冲突的关于英国国王职责的信念并指向一个单一的回应。它说,詹姆斯二世已通过破坏国王与人民最初的契约而力图颠覆王国的体制,由于耶稣会会士和其他坏人的建议,他已经违反了基本法,使自己脱离了王国,放弃了治理的权力,王位因此而空缺。这个宣判表明了那个时代的"意识形态"的多样性;它试图满足那多样性的所有组成部分。

近代欧洲国家的政治论说,很长时间是根据用来表达它的各种特殊的信念词汇来区分的。每一种当前的词汇都把注意力引向辨认政治形势和评估各种决定的重要结果方面的不同考虑,每一个都提出不同的关于一般来说想要什么和不想要什么的信念。它们就这样将种种条件加于政治思考和政治论说上、加于为回应紧迫的形势而作出的各种决定上。

但词汇的多样性并不像它初看时显示的那么大。这些"意

识形态"，就构成它们的信念的内容而言，常常只显示些微不同。可以指望它们相互重叠，而且常常如此。至少，没什么禁止它们之间的交流。如果我们去考虑一下这些一般观念的起源和谱系，我们就能说明常在这些"意识形态"间发生的交流。它们中很少是不变的；常常能将一个的术语译成另一个的术语；但是，一般而言，不掌握一种当代欧洲流行的特殊政治词汇，就不可能思考政治形势或参与政治论说。当然，这些词汇现在已将它们自己传布到全世界了。

到目前为止，我考虑的是就它们的内容而言构成一种政治论说的词汇的那些信念。我将"意识形态"认做是思考和言谈的习语。因此，"自由主义"被视为不同于"工联主义"，是由于有一个用来解释政治形势的不同的信念词汇，等等。

但还有别的东西要考虑。除了其信念的词汇外，每一政治论说都有一个逻辑设计。这逻辑设计不可避免地出现在话语所达到的结论被赋予的逻辑地位中。例如，一个以证毕（*Quod erat demonstrandum*）结束的论证，其逻辑设计不同于（像法庭上原告律师的论证）以完全不同的方式结束的论证。但虽然一个论证的逻辑设计在其结论的逻辑地位中揭示出来，它是从构成它话语词汇的信念被给予的逻辑地位中派生出来的。例如，一个恰当地以证毕（*Quod erat demonstrandum*）结束的论证这么做，是因为至少包含在它的论说词汇里的信念之一被给予了公理的逻辑地位。

因此，政治"意识形态"可以被认为要么是信念的词汇，它要求政治论说选取某些方向，达到某些结论，要么被认为是由种种信念构成，这些信念由于被给予它们的逻辑地位，将某种逻辑强加于政治论说，将某种逻辑地位强加于它的结论。我现在要考虑在欧洲政治史上以这种方式被强加于政治思考和政治论说的

一些不同种类的逻辑设计。

有一种政治论说的逻辑设计是最普通和最难描述的，因此，我将从给出一个它的例子开始。

根据修昔底德记载，公元前 432 年，伯里克利作了一个演讲，在该演讲中他劝雅典公民大会（决定由它作出）说，反击斯巴达的时候到了。斯巴达人最近表达了应该维护和平的愿望，但伯里克利把这解释为为完成战争准备赢得时间的诡计。不管怎样，他们已经宣布了某些条件。“他们命令我们，”伯里克利说，“撤除对波提狄亚的包围；他们警告我们不要干涉埃伊纳岛；他们要我们撤销在雅典领土上驱逐麦加拉人的法令。”“我希望，”他接着说，“你们没有人会认为如果我们拒绝撤销麦加拉法令，我们是由于一件小事而走向战争……如果你们在这件事上让步，你们将不断碰到进一步的要求，因为人们将认为你们已被吓得服从了，最后你们会发现你们自己未经一击就被斯巴达人压倒了。”看看别处由于相信斯巴达的和平意愿而发生了什么。

此外，他继续说，雅典的战争资源并不劣于斯巴达的。会有危险要面对。我们可能无法防卫阿提卡。但我们的海军是强大的，并准备就绪，它应该是我们战略的枢纽。我们并不是没有可依靠的盟友的帮助。抵抗的时候已经来到；我们只会被我们自己的错误打败。我们的父辈不是成功地用远逊于我们现有的资源抵抗过米提亚人？我的劝告是，你们拒绝斯巴达人的要求，为几乎不可避免的战斗作准备。如果你们听那些建议默从的人，你们也无法逃避战争；你们只得在更糟的、不是你们自己选的情况下战斗。

现在，可以看到，这篇演讲明确或暗示地谈到了我们已看到的属于战争论说的所有考虑。它判断形势；它作出一个应对它作出什么回应的建议；它通过考虑大量可能根据它行动而产生

的后果来推荐这个建议；它将这个建议的优点至少与一个别的建议的优点相比较；它假定人们在有关想要的事情的一般状况上的一致。

我们关心的是这种政治论说的逻辑设计。在这问题上我们最好听听亚里士多德，他的《修辞学》经典地处理了这个主题。

亚里士多德认为这种政治论说是一种没有公理帮助的推理，目的是推荐在一个偶然情况中做什么和不做什么，在这情况中可能有别的行动选择。

认清形势，作出建议后，论证就指向考虑根据该建议行动可能产生的后果。这需要预测行动有可能从直接或间接受其影响的人那里遇到的回应。

亚里士多德说，建构这样一种论证的材料是或然性、符号和例子。或然性是通常发生的偶然性；符号是通常先于或伴随其他事件的事件；例子是人们了解得较多的情况，这种情况被认为与所讨论的情况有重要的类似。

如果这种推理采取三段论的形式（它并不需要），它将是一个三段论省略式（*enthymeme*），即大前提是基本原理，至少一个小前提可以被压缩成一个普通知识或一致意见的三段论。基本原理是一个一般陈述，与通常人们行为中被预期的东西有关，或与平常人们一致同意想要的东西有关。

不能通过表明它们的大前提不一定是真的，或通过表明结论是不确定的，来拒绝由这些材料建构的论证，因为这样的论证并不自称是辩证的证明。实际上，严格地说，它们根本不能被“反驳”。它们可以以同样一种论证来抵制，总的来说，人们发现那些论证更有说服力。建立在通常发生，因而有可能发生的事情基础上的结论，只要表明可能性没所声称的那么强，或某些别的预期更可能实现，就可以被反驳。通过表明符号与据说它所

表示的东西之间的联系不像所假定的那么强，可以反驳依赖符号（它们在政治论证中总是容易出错的符号，而不是必然原因）的结论。依赖例子的结论也可以被反驳，只要表明所声称的类似不存在或被夸大了，或所声称的类比（如果它是一个类比，而不是一个所声称的类似）牵强附会，或产生否定的例子或其他有对立倾向的例子，以及其他较有说服力或数量上占优势的例子。

那么，构成这种政治论说词汇的信念就被给予了基本原理的，或建构基本原理的材料的逻辑地位。它的论证是与偶然性有关，而不是与必然性有关；与或然性和预期有关，而不是与可证明的确定性有关；与猜测有关，而不是与证据有关；与推测和猜想有关，而不是与计算有关。它是设计来在不可能提供包含在建议中的命题的证明或反证的地方说服人们去决定和行动的推理。

但是，亚里士多德继续说，这种政治论说是企图从行动的方针出发，说服人们追求或不追求所期待的好的或有害的东西。像所有做什么不做什么的规劝一样，政治规劝关系到人类幸福（*eudaimonia*），关系到促进幸福或损害幸福的东西。然而，在这里，人类幸福不应理解为一种简单的、普遍的、不变的事物状况，而要理解为由复杂的、变化的事情状况构成，我们通常倾向于同意这些事情是我们想要的，但它们经常按照情况而彼此不一致。亚里士多德说，可以把这些称为社会"承认的善"。因此，在这种政治论说中，一切价值判断的逻辑地位也是基本原理的逻辑地位——关于人们通常相信的想要的事情状况的一般陈述。

此外，既然社会"承认的善"不可能在任何一个场合都必然被同样确保，这种政治论说就该表明如果遵循这个建议而不是任何别的建议，这些善中将有较多的被保证，较少的受损害；或者表明，为什么在这些情况下，这个"善"应该牺牲那个"善"来确

保。这样一种论证必须采取的形式是权衡利弊，猜测行动可能的结果。

那么，这里是有某种逻辑设计的政治论说；它是去说服但不能证明的论证。它从给予信念(该信念构成其言谈词汇)的逻辑地位——基本原理的地位或基本原理的组成部分的地位；一般认为是真的信念和一般认为是重要的价值——中得到这个设计。

这也许是在政治论说中找到的最普通的逻辑设计。它是从古代世界传到我们的一切政治演讲的那种设计；它是最近500年多数国会言论的那种设计；它是一切国家文件的设计——例如，它最准确地反映在艾尔·克罗爵士1907年的德国外交政策备忘录中。

但是，不管在选择普遍原理、例子和符号上有多少改进，这种逻辑设计的政治论说已被认为是非常不能令人满意的，这并不是秘密。已经在它那里发现的缺点，确切地说，是它结论的不确定和它沉浸在不完全可预言的偶然性中。难道我们不能做得比这些推测和猜想，比在黑暗中瞎猜和因为比别的行动略好些就被推荐的行动更好些?

对此的向往也许可能反映在，古代在重大政治问题上向神谕请示，及在冒险行动前占卜的实践中。有全知的神的劝告或同意(被认为)就是享有人的思考不能提供的一种程度的确定性。但神谕的意见常常是模糊的，神的善意并非是毋庸置疑的。就像马基雅弗利所说的，无论罗马人在确定征兆时多么谨小慎微，“当他们看到为什么应该做某些事情的好理由时，他们无论如何都做，不管征兆有利与否。”因此，在政治事务中——实际上，在一切实践事务中，以确定性代替猜测的愿望，就转向别的方向寻求满足。

现在,如果我们试图将政治思考从关于行动的可能结果和关于不同的事情状况偶然的可取性的猜测和意见中解放出来,我们是在要求什么?我们是在要求一种政治论说,其逻辑设计不同于伯里克利思考所属的逻辑设计,也不同于亚里士多德在《修辞学》中考察的那种逻辑设计。我们是在要求论证性的政治论说。我们是在寻求一种能够证明或否证政治建议的"正确性"的论证。简言之,我们是在要求具有必然真理的政治论说。

人们相信,至少在两个不同条件下,政治论说可以有这种特征:(1)人们认为,如果已知绝对确定性和普遍应用的原理或公理,任何政治建议可参照它们决定其优点,论证性的政治论说就能出现。(2)或者,如果我们有关于人类行为、人类状况、事件进程和有时被称为政治社会的条件的东西的绝对知识,能在不同的决定付诸实施前,就预言而不是猜测它们的结果,并且使我们能证明,我们关于做什么有利,什么有害的判断,以及什么是在任何时候都要坚持的判断的"正确性",政治论说也会出现。

简言之,人们相信,论证性政治论说要么可以从一种其组成信念被赋予公理的逻辑地位的"意识形态"中产生,要么可从一种其组成信念被赋予关于人和事情进程的绝对知识陈述的逻辑地位的"意识形态"中产生。

柏拉图是论证性政治论说第一个版本的开山鼻祖。他理解的政治活动是追求人类至善或正义(*dikaiosune*),"正义"的理念提供了可以决定一切人类行动的优点的普遍不变的标准。他认为"正义"这个理念的知识是摆脱了意见(*doxai*)的不确定性和相对性的真正知识;是政治论说的充分必要条件,政治论说因此能成为由一个"意识形态"支配的证明性论证,这个"意识形态"由一个单一的具有公理地位的理念构成。

柏拉图的立场的力量是显而易见的。他承认，如果政治论说应是论证性的，它必须避免在决定回应一种政治形势时将一种“承认的善”与另一种相比较，因为这决不能达到一个论证性结论。可取的东西必须是简单、普遍和不变的。柏拉图脑子里挥之不去的政治论说形象是一个手中握有完全可靠的测量杆的人的形象：政治论证就是以一个单一、清晰、普遍有效的尺度来衡量种种政治建议，根据这个尺度来判断它们。就像伊索克拉底[①]认识到的，这就是为什么在苏格拉底对话里，柏拉图那么用心地将一切美德归结为一种美德，正义。如果政治论说应是论证性的，道德理想间冲突的可能性必须消除。

论证性政治论说的企图是要能以某种方式证明一个回应一种政治形势的建议的“正确”或“不正确”。这只有从该形势中消除偶然性才能办到，因为只要偶然性还在该形势中，它就一定在回应中再次出现。柏拉图打算通过将每种政治形势解释为对理想“正义”的观念的背离，而不是紧迫的事件或事件的组合，通过将一切政治决定不是认作做什么事的决定，而是认作确定这种背离的决定，来消除偶然性。在他看来，一种政治形势是其“不正义”构成的，政治决定就是认出这种不正义。

但虽然这些条件引出了证明性论证，但却使该论证无法致力于对付无论什么具体的政治形势。证明性论证只能关涉到抽象观念间的关系，例如正义与民主间的关系。但论证一关系到任何偶然的紧迫形势（例如，关系到如何对付一个反叛的隶属城邦），它必然从证明回复到非证明性论证。偶然形势的知识不可能与人们声称拥有的关于正义的知识同一种类。

---

① 伊索克拉底（公元前436—前338），古希腊的演说家和修辞学教师。——译者

实际上，柏拉图自己也承认这点。他并不试图从“正义”的公理中演绎出保卫者[1]生活和教育的细节，因为这是不可能的；他只是试图使我们相信，“正义”的统治是这种统治者的可能结果。或另一方面，他看到，在政治中，通过说服来赢得那些不能体会证明的人的服从是必要的，他建议说，可通过讲一个令人信服的故事来做到这一点。但是，既然他认为可以一劳永逸地做到此事，这就使他决无资格拒绝政治是一个永远与这种或任何其他种偶然性相联系的活动的概念，或相信证明性政治论证的可能性。

在根据一种公理的“意识形态”构建一种证明性的政治论说的事业上，柏拉图有许多追随者；但我所知道的唯一另一个接受这个计划，以类似的坚韧不拔探讨它的作者是卢梭。

如何获得永远正确的政治决定，如何产生永不犯错的正义的法律，如何让一个防错意志起支配作用，没有偶然性，是一个卢梭不断回答的问题。但降临到柏拉图头上的复仇女神，也降临到卢梭头上。一个防错的公意(volonté général)取代了审慎的论说(它一定总是会出错的)，但对于解释任何政治形势或对于对之要作的回应，人们发现它并没有任何指示。

在该事业上柏拉图的其他较为温和的追随者则被他们的温和出卖了。他们没有发现这种证明性政治论说的逻辑条件是排除不同和潜在冲突的公理。他们不是寻求一个单一的包罗万象的公理(像正义或一个永不出错的公意)，而是试图躲避在一批所声称的公理——人的“自然”权利，或由各种规诫组成的“自然”法——中，因此，他们被他们自己挫败了。

① 保卫者：在柏拉图的《理想国》里指军人和哲学家、也就是城邦的管理者和统治者。——译者

在他们论说的不合标准的逻辑设计中,只不过是基本原理的命题身上强加了公理的特性,一种它们不能承受的特性。因为不能否认,在一些情况下一个所声称的"自然"权利应该先于另一个,或一条"自然"法的规诫应该先于另一条,在论证它们的优先性或优先权时,政治论说必须从证明降格为与偶然性和相对性有关。有许多出名的公理的地方,决疑法就会出现,但决疑法从来不是证明性论证。人们也许会认为,它能证明人的"自然"权利是行为无可争辩的公理;但它决不能证明一个,例如,为了"免于匮乏的自由"暂时牺牲"运动的自由"的建议是"正确的"。人们也许可以用非证明的方式令人信服地推荐这样一个建议,而政治论说的任务常常就是论证这样的建议;但它们决不能被证明。

当前这种政治论说的较松散的形式,似乎是将种种像"民族自决"的权利这样的信念树立为公理,它甚至更明显地不是证明性的。因为虽然人们可能认为这样的信念属于亚里士多德称为"承认的善"的东西,在政治论说中,人们总是以论证来将它们相互比较,而论证采取在一些特殊情况的语境下权衡利弊的形式,但是它们根本不可能保持它们所声称的公理的性质。即使承认有一个这样的最高价值的善,与它相比,其他善都是不重要的,陈述这个善的命题仍然是一个基本原理。只有当一个单一的善像柏拉图的正义那样,被看作包括了一切其他善,它才能有一个公理的性质。

但一般认定的公理的"意识形态"没有产生证明性政治论说并未穷尽各种可能性。这项事业还有第二个深入探索过的版本有待考虑。这里,政治论说的证明性质不是从由公理组成的"意识形态"中产生,而是从由命题组成的"意识形态"中产生,这些命题被理解为含有关于人、人类状况和事件进程的绝对知识。

人们认为，这些命题一定包含关于所有那些在非证明性政治论说中被看作是意见和猜测的问题的真正和可证实的知识。那就是说，它们一定包含关于人类行为，关于事件的未来进程，关于善恶，或人类状况的一切条件下什么较好，什么较坏的无可置疑的知识。两个例子可用来说明什么是所需要的和如何能被提供。

政治决定可以建立在预言，像墨林①关于中世纪英国事件的未来进程的著名预言这样的基础上。这里，预言不是被看作是敏锐的猜测，它被理解为传达绝对可靠的关于什么将要发生的信息，因此，(人们可能认为这是)可以在其上得到“正确的”政治决定的知识。不幸的是，这种知识是不连贯的；当先知沉默时，所知的东西就没有类似的确定性。而且，没有别的无可置疑的知识，政治决定的思考必定回复到日常的非证明性论说。此外，有一种先知般的言论，它只与未来的事件有关；它并不给政治家或统治者提供唯一“正确的”对当前形势的回应。它甚至不建议，更不证明，为了使所要的事情状况得以出现，现在应该做什么；它不提供手段，来决定什么构成事情更好或更坏的状况。简言之，单纯的预言和它所包含的知识(虽然它可能是绝对可靠的知识)并不提供产生证明性政治思考所需要的东西。

但第二个例子表明可如何纠正这些缺点。贞德倾听“各种声音”，它们不是用通常政治神谕的那种遮遮掩掩和模糊不清的语气，而是以准确的言词确切告诉她，在一个特殊偶然的情况下应该做什么。这些“声音”的命令不是被看作一个精明的、善于猜测事情可能将是怎样的政治顾问的推荐；它们被认为是一个神的命令，他非常了解，如果服从这些命令的话，事情将会怎样，

① 墨林：中世纪传说中的魔术师和预言家，亚瑟王的助手。——译者

不能认为他是在推荐任何东西，他是在推荐最好的东西。这些命令的“正确性”是它们所来自的那个权威的功能。如果它们的“正确性”被怀疑，那只要提起这个权威，指出对于所有那些在普通人的思考中出现的考虑他无所不知，作为善恶的裁判他永远不会错，就可以恰当地制止怀疑。这就是说，这些命令的“正确性”在各方面都是预先就可证明的，它无论在哪方面都不用等事件来证实。思考是可证明的，因为它是一个全知仁慈的神的思考。

那么，这里是证明性政治论说并不建立在公理基础上，而是建立在知识基础上的典型事例；在该事例中，所有必要条件都被满足了。建构我们现在所关心的证明性政治论说的计划的这个版本，可被认为是试图再产生这些条件，但不乞灵于神的全知。

这些都是迫切需要的东西，那就并不出人意外，人们相信这些关于人、人类状况和事件未来进程的知识性命题能设想的最令人满意的形式，就是人类行为的“规律”，或社会变迁或发展的“规律”，这些“规律”类似一般认为由（例如）生物学家或遗传学家所发现的“规律”。

如果能获得这种知识，判断政治形势，考虑政治决定的后果，以及它们的善恶倾向，似乎就能最终从意见和猜测中解放出来。人们甚至相信，凭借这种知识，对人类状况的掌握就可以达到使我们所采取的决定除了我们打算让它们有的结果外，不会再有什么结果。

现在，这就是卡尔·马克思及其同事的计划。他为什么把它认作是他称为“意识形态”的东西从政治中排除了出去，是不难理解的。对马克思来说，“意识形态”信念就是柏拉图眼中的意见（*doxai*），是不确定的意见，被偏见和相对性败坏了，代表了对世界的“错误意识”。但马克思的“社会历史科学”的命题却没

有在此意义上被宣布是“意识形态的”，因为它们被断言是研究与探索的结果，在它们被用来判断政治形势或阐述政治建议之前，能够得到证实。然而，它们构成了我称为“意识形态”的东西；即一种信念的词汇，可以用它来进行政治思考和论说。它们是被给予了某种逻辑地位的信念。

当然，在探索这种特殊版本的证明性政治论说的可能性上，马克思和他的同事并不孤单：这个计划已经在欧洲思想的日程表上好几个世纪了。在它一切要素上它都是一种诺斯提教的形式，在近代，它有许多追求者。

马克思在思想上优于墨林的地方，是他声称提供的不只是关于未来事件的零碎知识，而是一种包罗万象和一般化的知识，包括所谓能使我们“科学地”区分较好与较坏的事情状况的知识。马克思优于约阿基姆①的地方，是声称他的知识不是来自神的启示，而来自研究与探索，它们已经达到的结论能被证实并且已被证实。

让我们简要地考虑一下他试图建立人类行为和社会变革的“规律”的过程，这些“规律”构成了“社会历史科学”，构成了证明性政治思考的观念词汇。在所有这类计划中都有类似这样的过程。

对于自然科学家习惯用来表达他们观察到的规律的解释性“规律”的性质，马克思的看法相当模糊。但他的确理解它们不涉及具体情况或事件的关系，而是涉及抽象的关系。在寻找有关人和人类社会的“规律”时，他选定两个主要的抽象。第一个是：人作为纯粹物质的存在物存在于与有关纯粹物质的世界的

---

① 约阿基姆（Joachim de Fiore，1130/1135—1201/1202）：意大利神秘主义者、神学家、圣经注释家、历史哲学家。——译者

关系中；他将这种关系看作是使用工具来满足需要。第二个是："社会"只是"使用工具"的组织。这些抽象给了他理想状况或连续统一体，他要探讨其内在结构。在探讨它时出现了几个别的有用的抽象，像"生产条件"、"阶级"、"资本"、"劳动"，等等，它们彼此的理想关系可被理解为是一般"规律"运作的例子。这些抽象观念是表达这些"规律"的方程的各个项。

但这样来展现抽象观念间的关系，将理想状况展现为由这些关系构成，显然远不是任何像"社会历史科学"这样的东西。它产生不了任何关于具体的人类活动的世界的知识命题，也产生不了任何与关于具体偶然形势的思考与言谈相关的命题。在"社会历史科学"得以出现之前，必须使马克思收集的材料发生两个巨大变化。

这个"使用工具"的理想世界及其组织的抽象术语，首先得通过与具体的历史状况相一致而变得具体。例如，"资本主义"得从一个方程的项变为"使用工具"的历史及其组织中的一个现实状况；"阶级"得从与一个纯粹物质性"生产"的理想过程的假设关系变为一种历史现象。迄今为止是表明抽象间必然联系的方程的"规律"，得变成能解释不同的"使用工具"状况的历史表现和预言在未来出现的那些状况的"规律"。马克思实现了这些转化，但他似乎不知道他在做什么。这也不令人意外，因为有证据表明他没意识到它们是转化。当然，它们没有有效性的外表，但更重要的是，它们不足以达到他的目的。在"社会历史科学"出现前，需要更多的东西。

其次，人们声称解释"使用工具"及其组织的历史变革和发展的"规律"，必须得表明是解释一切人类活动，包括政治的"规律"。例如，必须表明"资本主义"这个概念在解释宗教、道德、法律、艺术或政治变革时，就像人们声称它在解释"使用工具"及其

组织的变革时被发现的那样有说服力。这种事情的观点需要某种详尽论述的辩护，马克思及其同事对此很清楚，就像我们对此也很清楚一样。他们作出了两个论证。

首先，他们同意，“使用工具”不是人的唯一活动，“使用工具”的组织不是人类社会的唯一组织。但他们坚持认为所有其他人类活动和组织都从属“使用工具”的活动及其组织，不是因为它们是从它而来和以某种莫名其妙的方式依赖于它，就是因为它们在人类活动出现的历史次序上比它晚。在此论证中（如果它能称为论证的话），似乎好像马克思是要显示“使用工具”与其他人类活动间的关系本身就可以用属于“社会历史科学”的规律来解释：例如，宗教信仰的变革与“使用工具”技术上的变革的关系就被理解为一般解释“规律”的例子，这一般解释“规律”类似所声称的解释“使用工具”技术变革本身的那些“规律”。虽然这种看法是模糊不清的，但它的模糊不清并未能掩盖它所依靠的 *petitio principii*（预期理由，即证明中把未经证明的判断作为论据的逻辑错误）：论证所要证明的东西已假定为真。

第二个论证是辩证的。它始于一个所谓公理——物质第一，因为它是一切感觉的原因。由此出发，人们论证说，解释物质变化的“规律”是解释一切人类活动变化的基本“规律”。但“使用工具”及其组织，人们断定，是“物质的活动”，因为它直接与物质世界有关。因此，解释“使用工具”及其组织变革的“规律”是一切其他人类活动的基本解释“规律”。可以想象其他人类活动有它们自己的“规律”，但如果是这样的话，它们从属于解释“使用工具”及其组织的规律，也许以某种方式类似在一切生理学过程被理解为化学过程的地方，生理学“规律”从属于化学变化的“规律”；也就是说，它们与不同程度的抽象有关。

当然，这个论证的困难是大前提远不是自明地为真，小前提

至少有一个肯定是错的,得不出那个结论。可以有把握地说,无论什么关于不同的人类活动间的关系的结论,都不能从物质第一性,精神是派生的命题中得出。

那么,可以说,马克思"社会历史科学"的计划无可救药,摇摇欲坠;建构它的每一步在逻辑上都是站不住脚的,结论没有丝毫有效性。

但即使它是成功的,即使建立了可靠的社会变革的"规律",它仍然没有给我们可以用来进行政治思考与言谈的知识命题,更没有给我们使它们能成为可证明的术语。因为所有政治思考,所有关于做什么不做什么的思考,都需要关于什么较好什么较坏的信念。所有企图推荐一个行动的论证都是企图表明,不仅这些将是它的结果,而且它们会比任何别的更可取。事物较好与较坏的状况的区别不可能从那种由解释人类行为或社会变革的"规律"提供的那种知识中得出。解释"规律"本身不能提供任何规定。

马克思和其他专注于这个计划的人也承认这个困难,因为他们作了一些努力去防止它。但所有这些防止都是自我挫败的。不能通过表明所有关于较好与较坏的判断本身都是一般的人类行为解释"规律"运用的例子,使规定同化为解释。但那正是他们老是试图要表明的。解释在一个社会历史上"承认的善"的产生与出现的"规律"不比任何其他的解释规律更有规定性。

探索建立在一个"意识形态"基础上的证明性政治论说的可能性是一个较大的计划,卡尔·马克思的计划是这个较大计划中的一个个别探险,这个"意识形态"由关于人和事件进程的绝对知识命题构成。它本身是令人感兴趣的;但对我们来说,它主要值得注意的地方是,挫败它的障碍大体上是必定挫败一切这类事业的障碍。社会变革的解释"规律"不能产生能得出"正确"

政治决定的政治思考,或能证明决定是“正确”或“不正确”的政治论说。

靠由社会变革或发展的解释“规律”构成的“意识形态”的帮助,来达到证明性政治思考的希望的落空,是20世纪早期非常令人痛苦而难忘的经验之一。不能说这个希望已经消失了,它的遗风仍在徘徊;但如果我发现冲动在减缓,我认为我没有错误地判断形势。没人相信可获得这样的“规律”;没有明白事理的人会相信,如果可获得这样的“规律”,它们就能产生证明性政治论说。

但不知怎么,把政治思考从纯粹意见和猜测中解放出来的较大希望没有消失:它只是在寻找满足时转向了别的多少不那么野心勃勃的方向。在它的当前形式中,这个希望将自己表达为寻找知识(虽然不指望它以社会变革“规律”的形式存在),指望这种知识提供对政治形势的“正确”判断,对人类行为结果的“正确”预言和“正确”的政治决定。

现在,人们以许多不同的方法追求这个计划:所谓对社会组织、政府和治理手段的比较研究;阐释理想类型——“民主”、“警察国家”、“一党制政体”、“集权制度”;寻找典型情况的共同和本质的东西——像“战争”、“革命”、“快速发展的经济”、“稳定的社会”,等等,收集统计和计算或然性。这个计划将自己描述为“意识形态的终结”。

现在,对于我或任何别人来说,都不会说它不能产生任何与判断政治形势,或与预测行动的结果相关的知识。实际上,必须指望它产生某些与这些任务相关的知识。但无须更进一步,关于它就有三件事可说。

首先,这种知识越一般化,(就是说,它越容易满足去解释的知识冲动),它提供的与政治思考或论说相关的东西就越少;它

越关心特殊和局部的条件，它就越可能提供我们在政治思考中有用的那种知识。

其次，无论它为政治思考和论说贡献了什么，它决不能成功地将它们从意见和猜测中解放出来，或将它们从权衡利弊变为证明。根据一个理想类型认识政治形势使我们有必要考虑它不同于这个类型的各个方面；因为正是这些不同构成政治家的形势。这种认识本身不能规定对形势的回应，更不用说一个唯一"正确的"回应。规定也不能完全从对行动结果的断定中得出，无论断定多么精确。规定总是需要关于什么较好什么较坏的判断，这些始终是意见（*doxai*），因为它们总是与偶然的形势有关。

第三，那个将自己等同于在政治论说中"意识形态的终结"的计划，实际上不是这样一种东西。当马克思宣布"意识形态的"政治论说的终结时，他理解他自己是在宣布非证明的政治论说的终结，和它被由"科学地"证实了的政治信念的词汇支配的言谈所取代。无疑，那些"意识形态"论说最近的反对者对他们的事业有相似的想法。如果是这样的话，他们将遭受马克思和其他人的事业遭受的同样挫折。他们企图提供的知识无法将政治论说变为一种证明；它最多能提供一种信念的词汇，可以用它来阐述稍微更可靠些的基本原理。不应该藐视这些基本原理：它们是政治活动出现以来每个政治家就在寻找的东西。但基本原理不是公理，它们也不是关于人类行为的无条件知识命题。

如果我看上去好像在表达对企图证明它推荐的东西的"正确性"的政治论说的不满，我不希望人们因为这个缘故，以为我认为这种政治论说纯粹是错误。

所有政治论说都企图去说服，必须将所谓证明性政治论说认作是企图通过去证明的样子来说服的论说。既然它达到其目的肯定有条件，就一定不能认为它是纯粹错误，而是适合于某种

听众的论说。但那是将使我们离题太远的另一个问题。

这篇论文关心解释——解释有关政治论说的某些计划怎样和为什么在逻辑上是自我挫败的。但我要以一个实践的说明，一个问题结束，除了说这个问题是个意见问题外(因为它关系到偶然性)，我不敢说它是任何东西。

公共事务非常重要，不可能不希望我们能以证明的方式论证我们的建议，维护我们的决定；唯一可预期的就是一直在寻求这么做的方法。但是，虽然承认这些努力是可理解的，甚至是值得赞许的，不承认它们可能在政治中造成的损害也是不明智的。

我们不可能被一个声称能证明他建议的东西的"正确性"的人欺骗；但一个人谈论他建议的方式暗示它们的适当性是可证明的时，我们容易被过分打动。这太常见了：天真地将公理的地位赋予只是意见的东西，是许多当代政治论证的毛病。

此外，通过暗示我们一定不能有时只根据我们深信的勇气来作选择，或通过暗示我们能根据某些我们对之没有责任的公理或"规律"来回避作这些选择的责任，对证明性政治论证的渴望可能腐蚀我们。

同样重要的是，这种对证明性政治论证的渴望可能使我们不满日常的政治论说，因为它不是证明性的，我们可能被诱使认为它是一种非理性。这将是一个灾难性的错误。它是一个错误，因为处理猜测和可能性，权衡形势利弊的论说是推理，它是唯一一种适于实践事务的推理。在这个问题上，亚里士多德和伊索克拉底是比柏拉图和马克思更好的指导。因为反思与论证不能被证明就放弃它们是灾难性的，因为它容易使政治论说名誉扫地，我们会倾向于完全不用它来行事。或者，它可能阻止唯一一种能改进我们政治论说质量的思想努力。我指的是这种努力，它这样来理解我们的"原理"和我们"承认的善"，将它们每一

个认作是我们根据我们自己的道德责任所作的选择，这样，每一个都得到了应有的承认，没有一个会成为专横的东西；这种努力使我们致力于现实的，而不是想象的形势；这种努力用相关的论证来支持我们的建议，在这些论证中，猜测不会被误作确定性，意见也不会被误作证明性真理。

第 四 章

代议制民主中的大众

一

近代欧洲历史的进程产生出一种人，我们习惯称之为“大众人”(mass man)。他的出现被说成是近代一切革命中最重要深远的革命。人们相信他已改变了我们的生活方式、我们的行为标准和我们政治活动的样式。有时人们也遗憾地承认，他是趣味的主宰人，政策的独裁者，近代世界的无冕之王。他使有些人恐惧，使另一些人赞美，使所有人惊异。他的数量使他成为一个巨人；他到处扩展；人们要么认为他是使一度丰饶的田园成为沙漠的蝗虫，要么认为他是一个新的，更灿烂文明的支撑者。

我相信所有这些都是十足的夸张。我想，我们如果比较清楚地理解这种“大众人”是谁，他从何而来，我们就会看到我们在这方面的真正处境，我们确切地把什么归于这种人，以及他的影响程度。为了回答这些问题，我打算进行一番历史的描述。

这是一个漫长的故事，它常常由于被删节而变得难以理解。它不是(像某些人要我们理解的那样)从法国大革命或 18 世纪晚期的工业变革开始；它始于那些错综复杂的世纪，即 14 和 15 世纪，由于其模糊不清，没有一个史学家能决定它们应该正当地看

作是一个结束，还是一个开始。它不是始于"大众人"的出现，而是始于一种非常不同种类的，即用其现代习语来说人类个体的出现。当我在为我们要研究的这种人的出场设定场景时，你们要有耐心，因为我们会认错他，除非我们为他的出现作了准备。

二

有这样一些时刻（有些是在遥远的过去），当时，通常是由于一种紧密整合的生活样式瓦解，出现了人类个体性，并且被享有了一段时间。这种事情的出现始终是极度重要的；它不仅改变了所有当前的活动，而且也改变了从丈夫、妻子和孩子的关系到统治者与臣民的关系的一切人类关系。在西欧，14 和 15 世纪就是这种时刻。当时，开始（在这样一种程度和这样的数量上）出现了极为有利于非常高度人类个体性和人类享有行为与信仰"自决"的经验的条件，它使所有以前的这种时刻黯然失色。没有别的地方个人（即惯于为自己作选择的人）的出现这样深刻地改变了人类的关系，或这样持久地证明了一种经验，或激起这样强烈的反应，或用哲学理论的术语这样精心地解释自己。

就像近代欧洲一切别的事情一样，人类个体性方面的成就改变了中世纪生活或思想的条件。它不是产生于代表个体性所提出的种种要求和主张，而是产生于偶尔偏离某种人类处境的状况，在那种状况下，选择的机会被狭隘地限制了。知道自己是一个家庭、一个群体、一个社团、一个教会、一个村社的成员，是一个宫廷的扈从或租地的占用人，曾经对大多数人来说，就是环境上可能的全部自我知识。日常活动不仅是那些关系到谋生，有着共同特征的活动，而且也是决定、权利和义务。关系和忠诚通常产生于地位，它们很少脱出亲属关系的类比。大部分人都

默默无闻；个人性格很少被看到，因为它并不存在在那里可以被看到。与作为某种群体的成员所共同享有的东西相比，区分一个人与另一个人的东西是无足轻重的。

这种情况在12世纪时可说是达到了顶点。它缓慢、零星、间或地改变，经历了大约7个世纪，从13世纪到20世纪。这变化在欧洲的某些部分比其他部分开始得更早，进行得更快；它更迅速、更深刻地渗入某些活动而不是其他活动；它先影响男人，然后才触及妇女；在这7个世纪间有许多局部的高峰和相应的衰退。但享受新的逃避共同纽带的机会逐渐产生了一种新的人类性格特色。

它首先在意大利出现：意大利是从中世纪共同生活的瓦解中产生的近代个人的第一个家。布克哈特写道："在13世纪结束时，意大利开始充满了个体性；加在人的个性上的禁令消失了；我们遇到1000个人，每个人都有自己特殊的形态，穿着自己特殊的衣服。"个人（*uomo singolare*）逐渐脱离他的同伴，他的行为以高度的自决为标志，他的很大一部分活动表达了个人的偏好。和他一起出现的，不仅有自由民（*libertine*）和艺术爱好者（*dilettane*），还有特立独行的人（*uomo unico*），这种人控制自己的环境，特立独行，自己是自己的法律。人们考察自己，他们自己对完美的要求并没有使他们失望。这就是彼特拉克[①]以举世无双的技巧和无与伦比的精力为他那代人生动描述的性格。一个新的人性形象出现了——不是亚当，不是普罗米修斯，而是普洛透斯[②]——一个由于其多样性和他自我改变的无穷力量与所有

① 彼特拉克（Petrarch，1304—1374），意大利文艺复兴时期的伟大诗人。——译者

② 普洛透斯（Proteus），是希腊神话里的海神波塞冬的下属，能随心所欲改变自己的面貌。——译者

其他人相区别的人物。

在阿尔卑斯山以北，事情有相似的进程，虽然它们进行得较慢，得与较大的障碍斗争。在英国，在法国，在荷兰，在西班牙，在瑞士，在波兰、匈牙利和波希米亚，特别是在一切地区生活的中心，有利于个体性的条件和利用它们的个人出现了。几乎没有什么活动领域没有被触及。到了16世纪中叶，它们已经牢固地确立了，不可能再压制；日内瓦的加尔文主义的统治的严酷丝毫也不能消除作为独立个人思想和行动的冲动。将在行为和信仰上高度的个体性视为人类特有的条件和人类"幸福"的主要成份的倾向，成了近代欧洲特性的重要倾向之一。彼特拉克在一个世纪做的事，蒙田在另一个世纪做了。

在最近4个世纪里这种倾向的变迁的故事是极为复杂的。它不是一个稳定增长的故事，而是一个高潮和反高潮的故事，扩散到最初相对对此不太注意的欧洲的各个部分的故事，扩展到它一开始被排除的那些活动的故事，攻击和维护的故事，以及信任和理解的故事。但是，如果我们不能在它所有的细节上追踪它，我们至少可以看到，这种倾向是多么深刻地将自身强加于欧洲的行为和信仰上。在几百年的过程中，它被抬高为一种伦理学、甚至形而上学理论，它给它自己得出了一种对政府职能的适当理解，它改变了政治样式和种种制度，它在艺术、宗教、工业、贸易和一切人类关系上确立自己。

在理智思辨的领域，对深刻的个体性经验最清楚的反思可以在伦理学理论中看到。几乎所有近代关于道德行为的著作都以假设选择与追求他自己的活动方向的个人开头。似乎需要解释的不是这样的个人的存在，而是他们怎么会有对他们同类的他人的义务和那些义务的性质为何；就像其他心灵的存在对于那些将知识理解为感性经验的残余的人成为一个问题一样。这

在霍布斯那里是很清楚的,他是近代世界第一个坦率重视流行的个体性经验的伦理学家。他将人理解为受避免毁灭和维护自己的个性与所选择的追求的冲动支配的有机体。每个个人都有独立存在的自然权利;唯一的问题是他如何最大程度成功地追求他自己选择的行动方向,以及他与他那一类的"他人"的关系问题。当然,类似的观点也出现在斯宾诺莎的著作中。但甚至在个人主义的结论被拒绝的地方,这种自主的个人仍然是伦理反思的出发点。17 和 18 世纪的伦理学家都关心这种假设的"个人"的心理结构:"自我"和"他人"的关系是那个时代一切道德理论的共同形式。这种情况没有任何地方比在康德的著作中看得更清楚。每个人,由于不服从自然必然性,被康德认为是一个人格,自身就是目的,是绝对而自主的。寻求他自己的幸福是这样一个人格的自然追求;自爱是构成他行为的选择的动机。但作为一个理性的人,他在他的行为中认出自主人格的普遍条件;这些条件中主要的就是,无论在他自己还是在他人那里,都把人当目的而决不是手段。道德在于无论个人人格在何时出现都予以承认。此外,个性是非常神圣的,没人有权利或义务去促进另一个人的道德完美:我们可以促进别人的"幸福",但我们促进他们的"善"就不能不消灭他们的"自由",而自由是道德善的条件。

简言之,无论我们想到近代欧洲的什么道德理论,它们提供的都是这种个体性经验压倒一切的影响最明确的证明。

但是,这种对个体性以及最有利于享有它的条件的追求,也反映在对适当的政府职能的理解和统治与被统治的合适样式中,二者都是中世纪遗产的嬗变。我们只有时间注意它们最不合格的外表,即我们称为"近代代议制民主"的东西。这种统治和被统治样式首先出现在英国、荷兰和瑞士,后来(以各种特色)扩展到西欧的其他部分和美国。不应将它理解为近乎某种理想

的政府样式，或某种在古代世界的某些部分流行了一阵子的政府样式（它与它没有任何联系）的变体。它只是在西欧出现的东西，在那里个体性愿望对中世纪政府制度的影响最大。

那些专心致志于探索个体性的暗示的人的第一个要求就是一个能将个体性利益变为权利与义务的政府工具。为完成这个任务政府需要有三个特征。首先，它必须是单一和至高无上的；只有通过把一切权威集中在一个中心，出现的个人才能避免家庭和行会，教会与地方社群的公共压力，这些东西阻碍了他享有他自己的性格。其次，它必须是一个不受传统束缚的政府工具，因而有权威去取消旧的权利，创造新的权利：它必须是一个“主权”政府。根据流行的观念，这意味着一个这样的政府，在其中所有享有权利的人都是伙伴，其领土上“各社会阶层”都是直接或间接的参与者。第三，它必须是有力的——能维护秩序，没有秩序个体性的愿望就不能实现；但其力量不能强大到本身构成对个体性的一个新的威胁。在较早的时代，人们承认的将利益变为权利的方法是司法的；中世纪的“国会”与“地方自治会”都是引人注目的司法实体。但从这些“法庭”中出现了一个有更显著权威的工具，它通过将新的利益转变为权利和义务来承认它们；出现了立法实体。因此，一个统治者，一个其国民的国会代表，共同承担了“制定”法律的职责。他们制定的法律有利于个体性的利益：它提供了通常用“自由”这个词表示的东西的细节，人们将它透彻地理解为人类处境的条件。在这个条件下，每一个臣民都确保了不受可能是他的伙伴，或政府本身强制的阻碍，不被公共压力所困扰，追求他选择的活动方向的权利。迁徙自由、创始自由、言论自由、信仰和宗教仪式的自由、结社和分离的自由、遗赠和继承的自由；个人和财产安全；选择自己的职业和处置自己劳动和货物的权利；和在一切“法治”之上的，被一个同

样应用于一切国民的、众所周知的法律统治的权利。这些适合于个体性的权利,不是单一阶级的特权;它们同样是每个国民的财产。每个权利意味着某种封建特权的废除。

这种统治样式在18世纪晚期和19世纪早期英国和别的地方出现的“议会制”政府达到了高峰,同时在对政府的正当职能的理解中得到了理论化。曾经是“共同体”的东西被认为是个人的“联合”:这是在伦理学理论中确立了自己的个体主义在政治哲学上的对应物。政府的职能被理解为维护有利于个人利益的安排,这些安排就是将主体从共同忠诚的“锁链”(像卢梭所说)中解放出来的安排,它们构成了人类处境的一个条件,在此条件下,人们可以探究个体性的暗示,享有个体性的经验。

那么,简言之,我的描述如下。人类个体性是一个历史出现的东西,就像风景一样既“人为”又“自然”。在近代欧洲,这个出现是逐渐的,出现的个人的特殊性格是由他那一代人的风格决定的。当从事被认为是“私人的”活动成了习惯,他就变得明白无误了;实际上,人类行为中“私人性”的出现是废弃共同安排的另一种说法,近代个体性就是由此产生的。个体性的这种经验激起了一种要探究它自己的暗示,给予它最高的价值,寻求安全享有它的倾向。享有它被认为是“幸福”的主要成份。这种经验扩大为一种伦理学理论;它反映在统治与被统治的样式中,反映在新近获得的权利和义务,以及整个生活模式中。这种要成为一个个人的倾向的出现是近代欧洲历史上最突出的事件。

三

有许多这种要成为个人的倾向可以表达它自己的适度模式。一切实践的事务和一切知识的追求都揭示自身为一堆作选

择的机会：艺术、文学、哲学、商业-工业和政治，每一个都共享这种特征。然而，在一个被这些机会激动起来的那些人的愿望与活动所改变的世界上，有些人，由于环境，或由于气质，不像其他人那样准备回应这个邀请；对于许多人来说，作选择的邀请先于作选择的能力到来，结果被认为是个负担。老的信仰、职业和地位的确定性瓦解了，不仅对于那些自信有能力在个人的联合中为他们自己谋得一个新的地位的人是这样，而且对于那些没有这样的自信的人来说也是这样。相对于16世纪的农业和工业企业家的是流离失所的劳动者；相对于自由民的是被剥夺的信仰者。熟悉的公共压力的温暖对所有人都同样消散了——一种使一些人激动，使其他人沮丧的解放。熟悉的公共生活匿名性为个人身份所取代，它对于那些不能将它变为一种个体性的人来说是难以承受的。一些人认为是幸福的东西，对其他人来说则是不舒服。人类处境的同一条件被认为是进步，又被认为是衰败。简言之，近代欧洲的环境，早在16世纪，就不是孕育一种单一的特性，而是两个间接对立的特性：不仅有个人的特性，而且也有“不成功的个人”的特性。这个“不成功的个人”不是过去时代的孑遗；他是一个“近代的”人物，是产生了近代欧洲个人的同样的公共纽带瓦解的产物。

我们无须推测虚弱、无知、胆怯、贫穷或不幸的结合在激起这种人物的特殊例子中起什么作用；看到他的出现与他努力适应不利于他的环境就足够了。他寻找一个会认识到他的困境的保护者，他在一定程度上在“政府”中找到了他寻找的东西。早在从16世纪起，欧洲的政府就改变了，不仅回应个体性的要求，而且也回应“不成功的个人”的需要。宗教改革时期的“神圣君主”及其直系后裔，18世纪的“开明专制君主”，是为那些不愿为自己作选择的人作选择的政治发明；伊丽莎白劳工法是设计来

照顾那些在竞赛中落在后面的人。

个体性的渴望首先把自己强加在行为与信仰，以及政府的构建与活动上，如同是起源于一种有力和自信的意向的要求。人们几乎没有试图使这些要求道德化，它们在16世纪明显与当时仍然忠于公共纽带的道德的道德情感发生冲突。然而，在时间过程中，从个体性的经验产生了一种适于它的道德——一种不仅要探究个体性，而且要赞成追求个体性的倾向。这构成了一场重要的道德革命；但它的力量和气势不仅把适于不再存在的公共秩序的道德的孑遗扫到一边，而且几乎没有给它自己留下任何选择的余地。这个道德胜利对“不成功的个人”有重大的影响。他已经在战场上(在行为上)被挫败，现在又在家里，在他自己的性格上被挫败。以前仅仅是对他在生存斗争中不被打败的能力的怀疑，现在成了一种极端的自我不信任；以前仅仅是一个不友好的前景现在透露自己是一个深渊；以前不成功的不安现在变成了有罪的痛苦。

无疑，在有些人那里，这种情况引起放弃；但在其他人那里，它产生妒嫉、猜忌和怨恨。在这些情绪中产生了一种新的倾向：通过将它强加给全人类来逃避这种困境。从受挫的“不成功的个人”中产生了好战的“反个人”，想要通过废黜个人和摧毁他的道德声誉使世界与他自己的性格相似。没有对自身利益促进的前景甚至能引诱这个“反个人”；他知道他的个体性是太可怜了，无论怎么都无法满意地加以探究和利用。他只是被完全避免不成为一个个人的焦虑的机会，被从世界消除一切使他相信他自己的不足的东西的机会所驱动。他的境况使他在分离主义的共同体中寻求解脱，与个体性的道德压力相脱离。但在他看出他不是孤独地存在，他属于近代欧洲社会人数最多的阶级、那些没有他们自己的选择可作的阶级时，他寻求的机会才完全出现。

因此，在看出他数量上的优势时，"反个人"马上把他自己认作是"大众人"，发现了逃避他困境的方法。因为，虽然"大众人"是由他的性情来说明的——这种性情只允许其他人与他自己完全一样，将一式一样的信仰和行为强加给所有人，不给选择的痛苦或快乐留下余地——不是他的人数，而是他那类人的支持使他的这种性情更坚定。他可以没有朋友（因为友谊是个人间的关系），但他有同志。当"大众"在近代欧洲历史上出现时，他们不是由个人构成的；他们是由在对个体性反感中联合起来的"反个人"构成的。因此，虽然在最近400年西欧人口的显著增长是这种性格成功地把自己强加于人的一个条件，它不是这种性格本身的一个条件。

然而，"反个人"有感情而无思想，有冲动而无观点，无能而无热情，只是模糊地意识到他的力量。因此，他需要"领袖"：实际上，近代的"领导"概念是"反个人"的伴随物，没有他它将是不可理解的。个人的联合需要一个统治者，但它没有"领袖"的地方。"反个人"需要被告诉去想什么；他的冲动得变为欲望，这些欲望得变为计划；他得让人意识到他的力量；这些是他的领袖的任务。实际上，从一个观点看，"大众"必须被看作是他们领袖的发明。

可以想象"大众人"自然的顺从自身就能促使合适的领袖出现。他显然是一个被玩弄的工具，无疑是激起力量（*virtuoso*）的工具。但实际上有一种人物准备担当这个职责。所需要的是一个既能作为他的追随者的形象，又能作为他们的主人出现的人；一个能很容易为他人作选择，而不是为他自己作选择的人；一个想要管别人的事的人，因为他缺乏在管自己的事中找到满足的技巧。这些恰恰是"不成功的人"的特征，他在个体性方面的成就与失败正使他适合这个领导任务。他厌烦在操作个体性中寻

求个人满足的个人，他只在指挥他人，而不是任何别的地方寻求个人满足。他一点也不爱自己，所以他绝不是一个唯我主义者；他的追随者认为是真正关心拯救他们的东西，实际上是几乎无私者的虚夸。无疑，除了这个始终靠奉承来领导，只关心使用权力的狡猾的受挫者外，近代欧洲的"大众"还有别的领袖；但他们没有更合适的——因为只有他从来不敦促他们批判他们的冲动。实际上，"反个人"及其领袖对应于一个单一的道德状况；他们减轻相互的挫折，提供相互的需要。然而，它是一个不稳定的伙伴关系：由冲动而不是欲望推动，"大众人"顺从但不忠于他的领袖；甚至领袖细微的个体性很容易引起他的怀疑。领袖对权力的贪婪使他有意在他从不能使之满足的追随者那里引起希望。

在所有"反个人"将他自己强加给西欧的样式中，有两个非常突出。他曾经产生了一种设计来取代流行的个体性道德的道德；他引起对合适的政府职能和适于他性格的统治样式的理解。

当然，"反个人"的道德，即不是"自由"和"自决"的道德，而是"平等"和"团结"的道德的出现，是很难觉察的；但它在 17 世纪就已经很清楚了。它开始的模糊部分是由于它的词汇最初是已死的公共秩序的道德的词汇；毋庸置疑，它从它与那种道德欺骗性的类似中取得力量和合理性。但事实上它是一种新的道德，产生于反对个体性的霸权和要求建立一种新的、反映"反个人"愿望的人类处境的条件。

这种道德的核心是一个人类处境实质性条件的概念，它被表述为"共同的"或"公共的"善，人们不是将它理解为由各种个人自己可以寻求的善所组成，而是理解为一个独立的实体。个体性道德被认为是人类活动合法源泉的"自爱"，"反个人"道德被宣布是罪恶。但它不是被爱"他人"或"仁慈"或"博爱"所取代

(那会陷入个体性的词汇),而是为爱"共同体"所取代。

围绕着这个核心有一群与之相适合的从属信仰。从一开始,这种道德的设计者就将私有财产与个体性等同起来,因此将取消私有财产与适于"大众人"的人类处境条件联系起来。此外,"反个人"的道德应该是极端平等主义的,也是理所当然的:"大众人"唯一的区别就是他与他的伙伴相似,他的拯救就在于将别人视为他自己的复制品,他怎么会同意任何对一种严格一致性的偏离?所有人都必须是一个"共同体"中一个平等、匿名的单位。在产生这种道德时,人们曾不厌其烦地探讨这个"单位"的性质:他被理解为"人"本身,理解为"同志",理解为"公民"。但最尖锐的诊断是普鲁东的诊断,他认为他是"债务人";因为在这个概念中断定的不仅仅是构成"共同体"(所有人都同样是债务人)的单位没有区别,而且还断定债不是欠"他人",而是欠"共同体"本身:他一出生就继承了一笔遗产,他对这笔遗产的积累没有起过作用,不管他后来的贡献有多大,它决不等于他已经享有的东西;他必然到死无偿债能力。

这种"反个人"的道德,共同体团结(*solidarite commune*)的道德始建于16世纪。它的设计者几乎都是空想家,对他们的目的也不很清楚,没有很多听众。但当"反个人"认为他自己是"大众人",感到了他的数量优势给他的力量时,一个重大的变化发生了。首先是马克思和恩格斯的著作明白无误地看出,"反个人"的道德首先不是一派有抱负的人的道德,而是社会上一个很大的现成阶级的道德(不是"穷人"的阶级,而是那些被处境或职业否定了个体性经验的人的阶级),为了这个阶级的利益,它必须强加给全人类。

那时,在19世纪末以前,一种"反个人主义"的道德就已经作为对"大众人"的渴望的回应产生了。它在许多方面都是一个

摇摇晃晃的建筑,它从未达到一种可与霍布斯或康德或黑格尔赋予个体性道德的设计相比的设计;它也从来不能抗拒陷入不恰当的个体性概念当中。不过它阻止了对“大众人”较为清晰的反思,借此它对自己有了更彻底的了解。但我们关心的不是它的优点或缺点,我们关心它,仅仅是为了注意到它在大约400年的时间里把自己强加于近代欧洲的力量。远在19世纪之前,“反个体性”已经把自己建立为近代欧洲道德特征的主要倾向之一。这种倾向十分明显,足以被索列尔清楚无误地辨认出来,也被作家,例如尼采、克尔凯郭尔和布克哈特认作是一种新野蛮主义的形象。

从一开始(16世纪),那些代表“反个人”努力的人就感到,他的对应物,一个反映了他的愿望的“共同体”需要一个以某种方式活动的“政府”。统治被理解为是操作权力以便加强和维持等同于“公善”的人类处境的实质性条件;被统治对于“反个人”来说,就是为他作他不能为自己作的选择。因此,“政府”被分配了建筑师和保护者的角色,不是从事他们自己活动的个人的“联合”的“公共秩序”的建筑师和保护者,而是一个“共同体”的“公善”的建筑师和保护者。这个统治者不是被认作是个人冲突的裁判,而是“共同体”的道德领袖和管理总监。从托马斯·莫尔的《乌托邦》到费边社,从康帕内拉到列宁,这种对政府的理解被不厌其烦地探讨了4个半世纪。但那些服务“大众人”的领袖不仅是关心使他的特性在一个道德学说和对政府职能的理解中成为可理解的理论家;他们也是向他揭示他的力量和现代民主政府制度可能适合他的愿望的样式的实践家。如果我们叫由个体性的愿望产生的政府样式为“议会制政府”,我们可以称在“大众人”影响下的它的改变为“大众”政府。但重要的是要理解这是两个完全不同的政府样式。

16世纪出现的个人寻求新的权利，到19世纪开始时，适合他特性的权利在英国和别的地方已大量建立起来了。"反个人"看到这些权利，他相信他的处境（主要是他的贫穷）迄今使他无法分享它们。因此，为他所要求的新的权利首先被理解为一种手段，依靠这手段他可以分享那些他认为是他处境较好的同胞赢得和享有的权利。但这是一个大幻想；首先，因为他实际上已经有了这些权利，其次，因为他不需要它们。因为"大众人"的意向不是要成为一个个人，他的领袖的事业不是在这个方向上督促他。事实上使他无法享有个体性权利（他像其他任何人一样可以得到它们）的不是他的处境，而是他的性格——他的"反个体性"。个体性的权利必然使"大众人"不可能需要它们。因此，最终证明，他要的权利是完全不同种类的权利，是一种需要取消适合个体性的权利的权利。他需要享有人类处境实质性条件的权利，这种条件不会要求他为他自己作选择。他不需要"追求幸福"的权利——那对他只能是一个负担：他需要"享有幸福"的权利。由于他自己的性格，他把这权利等同于安全——但还不是反对任意干涉行使他的喜好的安全，而是反对不得不为他自己作选择和不得不对付来自于他自己的命运的沉浮的安全。简言之，他要求的权利，适合他性格的权利，是解除他"自决"负担的生活在社会保护关系中的权利。

但人类处境的这个条件被视为不可能，除非它同样加诸所有人。只要允许"他人"为他们自己作选择，不仅他对他自己不能这么做的担心会使他一直相信他的不够格，威胁他的情感安全，而且他认为是他的对应物的社会保护关系本身也会瓦解。他所需要的安全需要一种强加于所有人的真正的处境平等。他所寻求的这个条件，是一个他在只是他自己的复制品的他人那里才会遇到的条件：所有人都必须成为他所是的那样。

他声称这个条件是一个“权利”,因此他寻找一个有意把它给他的政府,一个拥有把称为“公善”的实质活动样式强加给所有活动所需的权力的政府。“大众政府”恰恰是设计来达到这个目的的“议会政府”的变型。如果这个解读是正确的,那么“议会制政府”并没有暗示“大众政府”,就像适合个体性的权利没有暗示适合“反个人”的权利一样:它们不是互补的,而是彼此直接对立的。然而,我称为“大众政府”的东西不是一种已经建立和实践的具体的政府样式;它是一种要把某些变型加在“议会制政府”上,以便将它变为一种适合“大众人”愿望的样式的倾向。

这种倾向在特殊的计划中,在不太特殊的政府方面的习惯和样式中表现自己。第一个伟大的计划就是确立普遍的成人普选权。“大众人”的权力在于他的人数。这个权力可以通过“投票”被用来对政府施加压力。其次,要求在议会代表的特性上要有变化:他必须不是一个个人,而是一个负有强加“大众人”要求的人类处境的实质性条件任务的受委托人(*mandataire*)。“议会”必须成为一个“车间”,而不是一个争论的集会。“议会制政府”都没有暗示这两个改变;就它们已经建立了而言,它们需要一种新的性质的集会。它们当下的影响是双重的:首先,肯定纯粹数量的权威(一种与“议会制政府”的实践相异的权威);其次,给政府无限增加的权力。

但是,“议会制政府”的制度证明,它们变为适合为“大众人”愿望服务的制度的合适性是有限的。一个被委派的代表的集会被认为易受一个更合适得多的人为设计——公民投票的影响。就像“大众人”的特性就是把每个人视为“公共官员”,视为“公善”的代理人,把他的代表不是视为个人,而是视为被委派的代表一样,他认为每一个投票者都直接参与了统治的活动:其手段

就是公民投票。那么,由普遍成人投票选举的、由被委派的代表组成的、用全民投票的手段掩护的代表大会,就是"大众人"的对应物。它们确实给他所要的东西:没有选择的实在的幻想;没有不得不选择的负担的选择。因为,随着普遍选举权出现了现代世界的大政党,它们不是由个人组成,而是由"反个人"组成。受委派的代表和公民投票都是避免必须作选择的手段。"授权"从一开始就是一个错误的观念。如我们已经看到的,"大众人"是冲动,而不是欲望的产物;他根本不能为他的代表制定得遵照的指示。"大众政府"的意向无论何时强加自己,实际发生的是未来的代表已经制定了他自己的命令,用熟悉的口技花招,把它放进他选民的口中:作为一个受委派的代表,他不是一个个人,作为一个"领袖",他解除了他的追随者为他们自己作选择的需要。与此类似,公民投票不是"大众人"将他的选择强加给他的统治者们的方法;它是产生一个有着无限权威,代表他作选择的政府的方法。在公民投票中,"大众人"最终解除了个体性的负担:他被断然告知选择什么。

因此,在这些和其他符合宪法的设计中,在不太正式的政治行为习性中,产生了一种新的政治艺术:不是统治的艺术(即寻求最可行的调停"个人"冲突的艺术),甚至也不是在"议会"集会中保持大多数个人的支持的艺术,而是知道提供什么将收到大部分选票,并且以这样一种方式来做,使得它好像是来自"人民"的艺术;简言之,用现代的习语说,"领导"的艺术。此外,人们预先知道提供什么将收到大部分选票:"大众人"的特性就是,只有提供解除他为自己作选择的负担,提供"拯救",才会使他心动。任何作这种提供的人都可以大胆地要求无限的权力;它会被给予他。

那么,"大众人",如我理解的,是由他的特性,而不是由他

的数量来说明的。区别他的个体性微乎其微，以致当它遇到有力的个体性经验时，它会转变成“反个人性”。他为他自己产生了一种适合的道德，一种适合的对政府职能的理解和适合的“议会制政府”的变型。他并不必然是“穷人”，也不只是妒嫉“富人”；他并不必然是“无知的”，他经常是所谓知识分子的成员；他属于一个并不与任何一个其他阶级确切相当的阶级。他主要由一种道德的，而不是知识的不足来说明。他想要“拯救”；最后只是由解除不得不为他自己作选择的负担而得到满足。他是危险的，不是由于他的观点或欲望，因为他没有；而是由于他的顺从。他的倾向是赋予政府前所未有的权力与权威；他完全不能区分“统治者”和“领袖”。简言之，成为一个“反个人”的倾向是每一个欧洲人都有的习性；“大众人”只是这种习性占优势的人。

四

在这种对情况的解读中得出的许多结论里，最重要的是去处理我们政治幻想中最隐蔽的幻想。据说，人们普遍相信，近代欧洲历史上最重要的事件是“大众接近完全的社会权力”。但当我们考虑这样的事件需要什么时，就很显然，它并没有发生。如果近代欧洲的确（如我坚决主张的）有两种对立的道德（个体性道德和“反个人”道德），有两种对立的对政府职能的理解和两种相应的对当前政府制度的解释，那么，对于“大众人”来说，为他自己赢得一个无可争辩的主权地位就需要完全压制在任何看法中一定被认为是我们道德和政治倾向中最强的看法，而保存最弱的看法。“大众人”行使“完全的社会权力”的世界将是一个统治活动被唯一地理解为强加一个单一的人类处境的实质条件的

世界,一个"大众政府"完全取代了"议会制政府"的世界,一个个体性的"公民"权利被反个体性的"社会"权利取消的世界——没有我们生活在这样一个世界的证据。当然,"大众人"已经出现了,并且用一种与之相适应的道德和一种与之相适应的对政府职能的理解来表明他的出现。他试图将世界变为他自己的复制品,他并非完全没有成功。他试图享有他不能为他自己创造的东西,他占用的东西也变了。然而,他仍然明白无误地是一个派生的人物,是追求个体性的产物,无助、寄生,只能在反对个体性中生存。只有在最有利的环境下,而且只有使他与所有异己的影响相隔开,他的领袖们才能压制他未被遏制的逃往个体性召唤的倾向。他只在公共纽带的道德残余存活下来使他的道德和政治冲动似乎可能的地方才断然加强他自己。在其他地方,他引起的政治样式与道德信仰上的改变是广泛的,但它们已经抹去个体性道德和"议会制政府"的看法是没有根据的。他太不爱他自己,所以不能有效运用他唯一的力量,就是他的数量优势。他缺乏热情而不是理性。他有一个人们教导他要赞美他自己和他厌恶的东西的过去;他有一个他常常是他的"领袖们"不加掩饰的轻蔑的对象的现在;但向他预示的英雄的未来与他自己的性格格格不入。他不是英雄。

另一方面,如果我们像我们所发现它的那样判断世界(它当然包括"大众人"的出现),近代欧洲历史上最重要的、有重大影响的事件是人类个人以他近代的风格出现。追求个体性引起了一种道德倾向,一种对政府职能和统治样式的理解,活动与观点的多样性,和一种"幸福"的观念,这些东西已经将它们自己永不磨灭地铭刻在了欧洲文明上。"大众人"的攻击动摇、但没有摧毁个体性的道德威信;甚至"反个人",他的拯救在于躲避,也没有能躲避它。"大众"要享有个体性成果的欲望已经缓和了他们

的毁灭冲动。“大众人”对“自决”的“幸福”的厌恶很容易化为自怜。在所有重要的地方个人仍然作为实体出现，而“反个人”只是作为阴影出现。

第 五 章

自由的政治经济

芝加哥大学已故教授亨利·C·西蒙斯的著作将为经济学的研究者所熟知，他们不需要人们提醒他们注意这部收有他的一些比较重要的论文的集子。[①]然而，对于其他人来说，可以料想，他的名字将不为所知。但是，尽管他不是一个出色的作者，也不是一个通俗作者，他还是有些东西给一般读者；虽然他说的许多话都有美国为其当下背景，他有一些特别的东西给英国读者。在这篇评论中，我打算推荐他为一位不应被任何对事物进行方式感兴趣的人忽视的作者。作为一名经济学家，西蒙斯特别关心金融、货币和货币政策，但（就像他芝加哥大学的老师和同事，曾经在那所大学如此卓越地建立了一个经济研究学派的F·H·奈特教授[②]一样）他清楚地意识到，在一切特殊问题的讨论中，在一切经济政策的建议中，有一种常常未显露的对以某种方式，而不是另一种方式整合起来的社会的偏好。为使他在这个问题上的偏好确能反对迷信，他不辞辛劳将它们公开，整理得井井有条。它们还不是像政治哲学这样精心阐述的东西，实际上他自称给它们的名称是"政治信条"；在这要将"经济学"与"政

---

① 《自由社会的经济政策》，芝加哥大学出版社和剑桥大学出版社，1948 年。

② F·H·奈特：《竞争的伦理学》(1935)和《自由与改良》(1947)。

治学"结合在一起的尝试中,没有任何自命不凡的东西。它成功主要是因为它不仅是其他计划中的一个计划,而是反映了他心灵持久的习性。的确,这部书里有两篇论文明显指向研究政治目的与手段,但它们大部分是关于特殊的经济问题,他始终表明他提出的解决办法是怎样与更为广阔的社会类型的语境相关,他认为这种类型的社会是值得想望的。对于那些渴望发现他们在这些问题上立场为何的人,他提供的不仅仅是他自己的偏好的一个清晰、虽然是不完整的说明,而且也提供了对于有着不同社会整合形式的不同经济手段适当与否的深刻洞见。

无须说,西蒙斯并不自称为自己发明了一种政治信条:他没有有些人那么自负,那些人非得在为他们自己开发他们的意识前先将它弄成一片沙漠,才肯相信他们目的的诚实。他以属于一个传统而自豪。他叫他自己是"老式自由主义者",将自己与包括亚当·斯密、边沁、穆勒、西奇威克,以及托克维尔、布克哈特和阿克顿的一系列前辈联系在一起。这给人有点无批判力的印象;未看到历史的细微区别。但这一点也不用担心。西蒙斯是一个大度的人,在涉及别人工作的地方,他总是感激地接受别人提供的东西,为他自己提供批判性的敏锐观察。如果他是个自由主义者,至少他没有自由主义的流行苦痛——对谁是他真正的朋友的无知,以及紧张不安的良心,这种良心扩展成了老糊涂,不加区分地欢迎所有声称站在"进步"一边的人。然而,我们无需过度为他给他的信条系什么标签而烦恼。他称他自己是自由主义者和民主主义者,但他并不极为重视这些名称,他关心的是解决现在它们不幸遭受的模棱两可。于是,就可以料到,西蒙斯说的许多东西似乎立刻看上去就是熟悉又不可原谅地过时。它将看上去是熟悉的,不是因为它在近年已被过度思考过,而是因为时尚的领袖,费边社的花花公子们将它保存在他们匆匆写

就的错误提纲中。由于不同意这些偏执的独断者，它将看上去是过时的。然而，这本书的好处是它给知道所有答案，却缺乏教育的“老于世故的一代”，提供了为他自己考虑人们告诉他应加以拒绝的纯粹迷信的东西的机会。

西蒙斯在其“强调自由”中发现了他将自己与之相联的传统的“与众不同的特征”；他信仰自由。这立刻引起不利于他的推测。因为一个真正的政治自由至上论者[①]现在属于一种可悲地不合时宜的人类类型。别的爱好使我们着迷；承认爱好自由——不是作为在某些情况下有价值的东西，而是作为唯一不可缺少的东西（*unum necessarium*）——就是承认不体面的天真，只有在它产生了统治欲望的地方才是可原谅的。自由成了琐屑的、或诡诈的政治的标志。但自由至上论者的政治从公开的和暗藏的敌人那里遭受的损害不是不可弥补的；毕竟，他们的狡猾只是间接的愚蠢，真相将会暴露。倒是自封的朋友常常证明他们自己更危险。他们说，我们必须清楚，我们说“自由”是什么意思。首先，让我们来定义它；我们知道它是什么时，再把它找出来，爱它，并为它死也不迟。什么是一个自由的社会？随着这个（抽象提出的）问题，通向无穷遁词之夜的门打开了，只有诡辩的星辰才能将它照亮。就像生在监狱中的人，人们敦促我们去梦想我们从未享有的东西（免于匮乏的自由），使这梦想成为我们政治的基础。人们指示我们要区分“积极的”自由与“消极的”自由，“老的”自由与“新的”自由，“社会”、“政治”、“公民”、“经济”和“个人”自由；人们告诉我们，自由是“对必然的认识”；人们教导我们，要紧的是“内在自由”，这得等同于平等和权力；我们遭

---

① 指主张个人思想与行动自由的人，欧克肖特有意用这个概念以区别于liberal（自由主义者）。——译者

受的滥用没个完。但长期站在门前石阶上等待黎明,"无边的永恒寂静"已开始使它不安的那一代,现在应该准备倾听更朴素的道理。任何有勇气告诉它进来,将门关上的人,也许人们可以听他的。我至少是这样理解西蒙斯对我们所说的。他要探讨的自由既不是一个抽象,也不是一个梦。他是一个自由至上论者,不是因为他从一个抽象的自由定义开始,而是因为他实际享有一种生活方式(并且看到别人享有它),那些享有它的人习惯(由于某些明确的特征)称它为自由的生活方式,因为他发现它是好的。探讨的目的不是要定义一个词,而是要发现我们享有的东西的秘密,看出什么是对它有敌意的,在哪里和怎么能更充分地享有它。从这探讨中不仅将产生对我们实际享有的东西更贴切的理解,而且也产生判断我们被督促去追求的那些所拟议的抽象自由的可靠标准。因为一个明显不能通过那些确保我们现在享有的自由的安排获得的所拟议的自由,将暴露它自己是一个幻想。此外,我们必须拒绝被诱骗去书写"自由",尊重从未享有这种经验的,比如说,一个俄国人或一个土耳其人(因此,他们只能抽象地想)的感情。因为任何对这个英文词的其他用法都是误导和古怪的,自由,在英语中,是一个其政治涵义直接从我们的政治经验中产生的词,就像 ελευθερια(自由)、libertas(自由)和 liberté(自由)分别产生于完全不同的经验。

那么,我们社会的那些特征——就它们而言我们认为我们自己享有自由,没有它们我们就在我们这个词的意义上是不自由的——究竟是什么?但首先必须看到,我们享有的自由不是由我们社会总起来构成我们自由的许多独立的特征组成的。的确,各种自由是可以区分的,有些可能比别的更一般,或更固定和成熟,但英国自由至上论者知道和珍视的自由在于相互支持的各种自由的融贯一体,它的每一个都增强了整体,没有一个单

独存在。它既不是从教会与国家的分离中产生，也不是从法治中产生，也不是从私有财产中产生，也不是从议会制政府中产生，也不是从人身保护令（*habeas corpus*）的法令中产生，也不是从司法独立中产生，也不是从我们社会特有的几千个其他设置与安排中产生，而是从每一个所表示和代表的东西，即我们社会缺乏压倒性的权力集中中产生的。这是我们自由最一般的条件，它一般得使其他条件都可视为包括在这个条件中。在权威分散在过去、现在和未来之间时，它最早出现了。我们的社会没有专被其中的一个支配。我们认为一个完全被它的过去，或它的现在，或它的未来支配的社会将遭受禁止自由的迷信专制。我们社会的政治是一个过去、现在与未来都在其中有声音的对话；虽然它们的一个或另一个有时可能实际占上风，没有一个会一直占支配地位，因此我们是自由的。此外，在我们这里，权力分散在组成我们社会的众多利益和利益组织间。我们不怕或不试图压制利益的多样性，但只要它们间的权力分散是不完全的，我们就认为我们的自由是不完善的，如果任何一个利益或利益组合，即使它可能是多数人的利益，要求特别的权力，我们将认为我们的自由受到了威胁。与之相似，我们社会的政府行为包含了权力分享，不仅在所认可的政府机构之间，而且也在政府和反对派之间。简言之，我们认为我们自己是自由的，因为在我们的社会中没有一个人允许有无限的权力——没有领袖、派别、政党或“阶级”，没有多数，没有政府、教会、社团、贸易或专业协会或工会可以这样。它的自由的秘密就是它由众多组织在宪法范围内组成，从这部宪法最好的东西中产生出这个整体特有的分权。

此外，我们不是不知道这样一个社会的平衡始终是不稳定的。阿克顿说：“制度的历史常常是一部欺骗和幻想的历史。”在

它们开始时，促进分权的安排本身常常在时间的进程中变得过分强大甚至专制，而仍然要求就它们最初的特性而言属于它们的承认与忠诚。为了进一步的自由我们需要目光足够锐利，在罪恶还很小的时候就看到这样一个变化，有足够的力量开始救治。最有助于目光锐利的是摆脱将一个虚假永久的性质固定在一个制度上的僵硬学说的迷狂，然后（当最终看出这个幻想时）要求一场革命。当然，最好的制度是它们的宪法既是坚固的，又是自我批判的；将它们的特性作为有益的权力碎片的仓库来享有，但拒绝不可避免的专制主义的邀请。虽然这些制度是很少的，但也许可以把迄今存在的英国政治中的政党算在里面。

可能有人会认为（那些没有享有生活在这样一个社会的经验，因此只能抽象思考它的人），这种社会只有在它的首脑有某种压倒性的、能控制所有其他权力的权力的情况下生存，才能将它从崩溃中拯救出来。但那不是我们的经验。我们认为力量是政府的一个美德，但我们并不以任意的或非常巨大的权力来防止崩溃。实际上，我们倾向于在这两者中看到已经高度衰败的征兆。只有这样一个政府才会要求压倒一切的权力，它面对属于各种各样不同的人和利益的权力的广泛联合的反对，它们认为这个政府严重地自私自利，要取消它行使它正当功能的资格。通常，为履行它的职能（就是防止强制），我们的政府要求只行使比在任何特殊时候集中在任何一个别的权力中心的权力更大的权力。因此，我们很难相信一个没有压倒性权力的政府由于这个原因而是一个弱政府。我们认为，我们的自由既靠政府行使的权力适度，也靠必要时正当和勇敢地使用那个权力。

但此外，我们的经验向我们揭示了一种在使用权力上惊人经济的统治方法，因而特别适合维护自由：它被称为法治。如果我们政府的活动连续或偶尔用任意强制的措施打断我们社会的

生活和安排，我们就会认为我们自己不再是自由的，即使这些措施是针对通常认为是危险的权力集中。因为不仅这种政府要求特别的权力(它的每一条法令都是特别的干涉)，而且，不管这种政府权力的集中，社会也将没有那众所周知和固定的保护结构，它是非常重要的一个自由的条件。但法治(即依靠同样束缚统治者与被统治者的规则规定的方法来强制)的政府并没有失去任何力量，它本身是它存在着要促进的分权的象征，因此它特别适合一个自由社会。它是在使用权力上最经济的统治方法；它包含过去与现在，统治者与被统治者之间的一种伙伴关系，这种伙伴关系没有给任意性留下任何空间；它促进一种抵抗危险的权力集中增长的传统，这种传统要比无论多么厉害的胡乱进攻要有效得多；它有效地控制着，但不打破事物积极的主流；它可行地规定了一个社会可以从它的政府那里指望的有限但必要的服务，但抑制我们徒劳和危险的期望。我们知道，特别的法律可能无法保护我们社会中享有的自由，甚至可能对我们的某些自由是毁灭性的；但我们也知道法治是我们自由最大的单一条件，消除了我们的大恐惧，对我们自己政府权力的恐惧，这种恐惧曾经给许多社团蒙上阴影。

组成我们享有的自由(freedom)的许多种自由(liberty)，每一种都增强了整体和使整体更可靠，我们长期以来就认出了其中两种的重要性：结社的自由和凭拥有私有财产权利享有的自由。第三种自由经常与这两种自由并列：言论自由。毋庸置疑，这是自由的一大基本形式；它甚至可被视为我们自由拱门的拱顶石。但拱顶石本身不是拱门，当前夸大这种形式的自由的重要性使我们看不到其他同样重要的自由的丧失。人类大部分没什么要说；多数人的生活并不围绕着所感受到的说话的需要而旋转。可以猜想这种对言论自由的特别强调是我们社会中小部分能说

会道的人的事情,它部分代表了一种正当的自私自利。它也不是一种不会被滥用的利益;当它扩展为如下权利——不加区别地拍照和发表照片,警戒和进入私人住宅,诱骗或讹诈无防备的人说愚蠢的话来显示他们的愚蠢,以及发表对那些拒绝说话的人的影射攻击——时,它开始暴露自己是对自由的威胁。对于多数人来说,被剥夺自愿结社或私人财产的权利是一个远比被剥夺自由说话的权利更大、感受更深的自由的损失。应该说,这是很重要的,眼下英国就是这样,因为在误人歧途的新闻界人士和狡猾的暴君影响下,我们太轻易地相信,只要我们的言论自由没有受损,我们就没有失去什么重要的东西——不是这样。无论一个人说他思想的权利是多么保险,当他的住宅被公共当局莫名其妙地卖掉,或当他因为他的业主将他的租地卖给了开发公司而被剥夺他对其的享用时,或当他的工会成员资格是强迫性的,禁止他接受他否则会接受的工作时,他可能发现,对他而言更重要得多的自由被褫夺了。

我们社会中享有的结社自由创造了大量的多种多样的社团,以至于可以说我们社会的整合很大程度上靠自愿结社;由于这个原因,我们认为我们的自由扩展了,更安全了。社团代表适合我们自由观念的分权。自愿结社的权利意味着主动组织新的社团的权利,以及加入或者不加入或者退出已经存在的社团的权利:自愿结社的权利也是自愿散伙的权利。它也意味着不组成或加入任何设计来剥夺,或实际上剥夺他人行使他们的任何权利,特别是自愿结社的权利的社团的义务。不能认为这个义务是这个权利的限制;这个权利,就像所有的权利一样,除了它所属的权利系统提供的限制和内在于它自己的特性的限制外,没有任何限制:这个义务只是权利否定的规定。当我们思考这个权利的充分性质时,如果它导致事实上否定它自己的特性的

东西——一个"强制-自愿的"结社，那么显然它的行使可能反对我们认为是我们的自由的东西。"强制-自愿"结社是取消我们结社权利的同谋；它是一种实际上或潜在地对我们称为自由的东西具有毁灭性的权力集中。

从一个观点看，人们会同意，财产是一种权力形式，财产制度是一种特殊的在一个社会中组织行使这种形式的权力的方式。从这个观点看，不同种类的财产之间的区别几乎不会出现；所有范畴区别肯定是没有的。个人财产和不动产、动产、人自己的物质和精神能力的财产，以及所谓生产工具的财产，都在不同程度上是权力的各种形式，伴随着从相同的根源——投资、遗产和运气——中产生。在一切社会中，财产制度都是不可避免的。这种制度理想的最简单的形式是所有财产权都被授予一个人，他因而成为专制君主和垄断者，他的臣民都是奴隶。但是，除了最不复杂的外，就我们的思维方式而言，这种制度是对自由最有敌意的。从自由的观点看，我们在我们的财产制度中也许不如在我们其他的一些安排中那么成功，但毫无疑问，这种财产制度的一般特性对自由最友善：它是一个允许最广泛分配的制度，它最有效地阻拦这种权力巨大和危险的集中。这必定也是毫无疑问的。它要求一个私有财产的权利——即一种财产制度，它允许社会的每一个成年成员有平等的权利去享有他个人能力的所有权和任何别的通过社会承认的获得方法得到的东西。这个权利，就像其他所有权利一样，是自限的：例如，它禁止奴隶制不是任意的，而是因为拥有另一个人的权利决不能平等地为社会的每一个成员享有。但只要社会强加外在限制，从私人所有权中任意排除某些东西，那么只有一种改造过的私有财产权可说是占优势的，它为从所有权产生的权力的较小分散，而不是最大分散作准备。因为可能不能为任何个人所有的东西却必须被拥

有,它将直接或间接为政府所有,增加政府的权力,构成对自由的潜在威胁。现在,一个社会可能决定从私人所有权的可能性中收回某些没有被私人财产权本身内在排除的东西,可能有很好的理由这么做。但应看到,无论可能从这样一种安排中产生什么好处,我们所理解的自由的增加并不在其中。最有利于自由的财产制度无疑是最少被任意限制和排斥限定的私人财产权,因为只有这样才能实现最大限度分散从所有权中产生的权力。这不只是抽象的思辨,它是我们社会的经验,在我们社会中,对自由的最大威胁来自政府、大商业和工业公司,以及工会获得特别的财产权,它们都应被视为对私有财产权的任意限制。一种以私有财产为基础的财产制度当然既不是简单的,也不是原始的;它是所有财产制度当中最复杂的,只能通过不断的戒备、偶尔的改良和拒绝胡乱修补来维持。看到许多我们认为与自由不可分隔的私有财产权是如何紧密地同其他我们习惯错误地认为与自由敌对的私有财产权联结在一起,是有教益的。每一个在英语意义上使用自由这个词的人都相信,除非享有由于他的个人能力和劳动得来的私有财产权,人就不是自由的。然而如果没有许多潜在的雇用他劳动的雇主,就没有这样的权利存在。将人与奴隶制分开的自由只是选择和在自主、独立的组织,公司,以及劳动购买者间活动的自由,这意味着除了个人能力的私有财产外还有资源的私有财产。无论何处,生产工具落入单一权力的控制,奴隶制就在某种程度上随之而来。

随着财产我们已经开始考虑社会的经济组织。一种财产制度部分就是组织社会生产和分配活动的方法。对于我们传统的自由至上论者来说,主要的问题是如何以不破坏他珍视的自由的方式控制谋生的事业。当然,他将在我们的私有财产制度中认出对自由完全友善的一种组织这个事业的方法。一切垄断,

或近乎垄断，他都认为是对那个自由的障碍，我们与垄断间最大的单一制度就是私有财产。对于垄断者他没有幻想；他不会乐观地想他们，希望他们将不会滥用他们的权力。他知道，没有个人、群体、社团或工会可以被委托许多权力，当绝对的权力被滥用时，抱怨纯粹是愚蠢。它存在就会被滥用。因此，他只相信阻拦它存在的安排。换言之，他将承认，组织谋生事业，使其不剥夺他热爱的自由的唯一方法是确立和维护有效的竞争。他知道有效的竞争不是主动产生的东西，它和任何它的替换物都是法律的产物；但因为他看到由法律创造的垄断和别的对自由的障碍（常常是出于无心），他不会认为依赖他的社会已经实质性地通过法律创造和维护有效竞争的传统是超出了他的社会的能力。但他会承认，任何使竞争有效的任务和组织谋生事业和满足需要的任务（由有效竞争本身来完成）间的混淆都对他所认识的自由是致命的。因为以政治控制来取代竞争（市场）提供的活动的整合既创造了垄断又破坏了与自由不可分的分权。无疑，在这个问题上，自由至上论者将不得不听这样的抱怨，他忽略了考虑他的经济体系生产商品的效率；我们将如何调解自由与效率相冲突的主张？但他会有他的回答。唯一要考虑的效率是提供人们渴望购买的货物的最经济的方式。可能达到它最大化的有效环境就是企业有效竞争的地方，因为在这里企业家只是商品的消费者和服务的销售者之间的中间人。在这理想安排下面，相关的比较不是在一个改善了的（但不是完善的）竞争经济中可达到的效率水平与一个完善的计划经济的效率之间的比较，而是在一个改善了的竞争经济和那种是唯一可行的替代物的计划经济（有着它的所有浪费、挫折和腐败）之间的比较。简言之，一切对自由不利的东西——垄断、近乎垄断和所有大的权力集中——都同时妨碍唯一值得考虑的效率。

这个英国传统的自由至上论者的政治信仰的概要会被认为缺少某个重要的东西,除非至少给它加上贯穿于这样一个社会的目标或目的。然而,认为这个目的是一个预先策划的乌托邦的成就,是一个抽象的理想(像幸福或繁荣),或是一个先定和不可避免的目标,属于某个别的传统。这个社会的目的(如果确实可以说它有一个的话)不是从外面加于它的什么东西,它也不能用抽象的术语来陈述,因为这将是严重的缩略。我们并不关心一个从昨天产生的社会,而是关心一个已经有了一个确定的特性和活动传统的社会。在这些情况下,社会成就就是觉察这个社会的特性在与变化的条件接触时所规定或暗示的下一步,并这样来采取这下一步,使得社会不会分裂,未来世代的权利不会严重受损。那么,代替预想的目的,这样一个社会将在一个连续性原则(它是过去、现在和未来间的分权)和一个共识原则(它是在现在不同的正当利益间的分权)中找到它的指导。我们称我们自己是自由的,因为对当下欲望的追求并没有剥夺我们对以前发生的事的同情;就像智者一样,我们仍然与过去相和谐。在顽固拒绝改变中,在纯粹实用主义地对待公民投票的民主中,在将传统缩写为仅仅在于做"上次"做过的事中,在宁可走捷径而不是每一步都是教育的绕道走中,我们同样认出了奴隶制的标记。我们认为我们自己是自由的,因为无论从短期的观点还是从长远的观点看,我们都不愿为一个遥远和不可预料的未来牺牲现在,或为一个暂时的现在牺牲最近和可预见的未来。在宁可选择其背后有自愿的观点一致的缓慢的、细小的改变中,在我们抵制分裂而不压制反对的能力中,在我们认为对一个社会来说,一起前进比不是进得太快就是进得太远更重要的观点中,我们再次发现了自由。我们并不自称我们的决定是不会错的;实际上,因为没有对完善外在的、绝对的检验,不会错没有意义。

我们在一个变化原则和一个同一性原则中找到我们需要的东西，我们怀疑那些给我们提供更多的人；那些要求我们作出巨大牺牲的人和那些要把一个英雄性格强加给我们的人。

现在，虽然这些特性没有一个完全出现在此时我们的社会中，但也没有一个完全缺席。我们在足够长的时间段里已经充分体验了它，知道它是什么意思，从那经验中产生了我们的自由观念。我们称我们自己是自由的，因为我们的安排接近这个一般条件。政治自由至上论者的事业是培育已经播下的东西，避免无效地追求不能被唯一已知的获得自由的方法保证的所拟议的自由。政策不是想象某种新的社会，或改变现存的社会，使它符合一个抽象理想；它是洞察现在需要做什么以较充分地实现我们现存社会的种种暗示。还有，正确的政策行为包含对要去培育的社会特性的深刻了解，对它目前状况的清晰洞察和准确提出司法改革的纲领。

我们社会目前的状况是非常复杂的；但是，从自由至上论者的观点看，可以区分三个主要因素。首先，普遍可悲的对自由传统性质本身的无知，关于我们继承的社会及其力量和弱点的性质方面的头脑混乱。眼睛盯着遥远的地平线，心灵被外国花里胡哨的话蒙蔽，现在掌权的一代没有耐心又老于世故，已经解除了它与过去的伙伴关系，它对一切都很小心，除了它的自由。其次，漠视过去的世代，导致积累了大量的失调和未被分散的权力集中，自由至上论者希望加以纠正，因为它威胁自由，其他人也可能为了种种不太有说服力的理由希望加以纠正。第三，人们不知道他们社会的性质，却试图通过种种权宜之计校正失调，由此产生了当代的困境，因为这些权宜之计不是出于对自由的热爱，它们的失败和成功都是对自由的威胁。

如我们所知，两个相互排斥的自由社会的当代大敌是集体

主义和工联主义。两者都建议通过建立和维持垄断来整合社会；两者都没有在分权中发现任何优点。但必须认为它们是相互排斥的自由社会的敌人，因为工联主义喜欢的垄断将使二者成为集体主义的，使自由人的社会不可能。

在近代世界，集体主义有几个同义词；它意味着一个管理社会，它的其他称号是共产主义、国家社会主义、社会主义、经济民主和中央计划。但我们将继续称它集体主义，这是它最少感情色彩的名字。我们将假定，将一个集体主义组织强加给一个享有高度自由的社会的问题已经成功地解决了——即我们将假定，必要的当代共识已经取得了。这不是一个惊人的假定，因为(非常自相矛盾的是)集体主义在我们看来最容易成为对我们社会中大家都同意是自由的障碍的因素的纠正。自由主义者关心的是研究集体主义组织与他所知道的自由的相容性。简单地说，集体主义与自由是真正对立的选择——如果我们选了一个，就不能有另一个。集体主义决不能强加给一个受过爱自由的教育，有着不破坏连续性外表的社会，除非人们忘了对自由的热爱。这当然不是新思想，在近代集体主义性质的揭示过程中，这个问题就是这样向像托克维尔、布克哈特和阿克顿这样的观察者显现的。

姑且不管可能会被用来反对行动中的集体主义的更丑恶的指控，让我们只考虑内在于这个体系的缺点(从自由的观点来看)。集体主义与自由的对立首先显露为集体主义对整个分权观念和通过多种多样真正自愿的社团组成的社会的观念的拒绝。所提出的对垄断的疗法是创造更多更广泛的垄断和用暴力控制它们。强加给社会的组织产生于那些组成政府的人的头脑。它是一个无所不包的组织；松散的目的，没有控制的活动必须被视为无能的产物，因为它们不可避免要削弱整体的结构。

对这个组织的全面控制要求巨大的权力——不仅当一个单一的过分强大的权力集中出现时足以打破它，而且也足以控制集体主义者创造的持续强大的权力集中。集体主义社会的政府只能容忍非常有限的对它计划的反对；实际上，我们自由的因素之一，反对与叛逆之间来之不易的区别被拒绝了：不服从就是阴谋破坏。阻拦了一切其他社会和工业整合的手段的集体主义的政府，必定实施它强加的秩序或让社会退回混乱。或者，遵照一种权力使用的经济的传统，被迫通过给能要求好处的团体好处以收买政治反对派，以此作为和平的代价。显然，所有这些都阻碍自由；但不止这些。除了法治外，集体主义为了它的运作，常常取代法治，依靠滥用任意的权威。它强加给社会的组织没有任何内在的动力；它必须由乱七八糟日复一日的干涉——价格控制，许可从事各种活动，准许制造和栽培、买卖，不断调整定量，分配特权和豁免——简言之，通过行使那种最易滥用和腐败的权力来保持运转。内在于法治的分权使政府没有足够的权力去操控一个集体主义社会。此外，我们将看到，集体主义包含取消属于我们自由的竞争和政治控制之间的劳动分工。当然，不管政策怎样，竞争可以反常地、残留着存在下去；但原则上只有不是竞争性的企业才被容忍，即只有它采取作为中央当局的工具的辛迪加的形式，或较小的商业形式，一个配额和价格控制系统已经夺去了它的一切风险或真正企业的因素，它才被容忍。人们首先使作为组织形式的竞争失去生命力，然后摧毁它，它在我们社会履行的整合功能纳入到政府的功能中，因而增加了它的权力，使它卷入我们社会可能产生的一切利益冲突。我们看作是我们自由的本质因素之一的东西随着竞争的消失而消失。但在内在于集体主义的政府权力所得到的所有东西中，来自它对外贸的垄断的东西也许对自由最危险；因为外贸自由是一个社

会可能有的反对极度权力最宝贵、最有效的防护措施之一。就像取消国内竞争将政府拖入了(并因此扩大了)每一个冲突，集体主义的国外贸易使政府卷入竞争性的商业交易，增加了国际不和谐的机会和严酷。于是，集体主义动员社会统一行动。在当代世界，它是作为对不完善的竞争产生的不完善的自由的救治，但它是一种设计来杀人的救治。这也不出人意外，因为集体主义的真正源泉不是对自由的热爱，而是战争。期待战争是巨大的刺激，战争行为就是一巨大的集体化过程。此外，大规模的集体主义内在地是好战的；适合它的事物状况最终出现。它给自由的丧失提供了双重机会——在集体主义组织本身中和在该组织指向的目的中。因为集体主义虽然可以说它自己是"福利"的手段，它能追求的唯一"福利"——一个集中的、国家的"福利"——对国内自由是有敌意的，在国外导致有组织的对抗。

集体主义对我们自由的所有因素都无动于衷，并且是其中一些的敌人。但自由生活方式的真正对立面，如我们所知，是工联主义。实际上，工联主义不仅对自由是毁灭性的；它对任何一种有序的存在也都是毁灭性的。它既拒绝政府压倒性的权力集中(由此一个集体主义的社会始终可以从它促进的混乱中被救出)，也拒绝作为自由基础的广泛分权。工联主义是一种人为状态，它很容易引起社会不断内战，参与者是有组织地自利的、有能量的少数人和一个软弱的中央政府，社会作为一个整体以垄断价格和无序为它们付账。在工联主义社会中，权力大量集中在以实用的垄断协会组织起来的劳动出卖者那里。所有垄断都不利于自由，但有很好的理由假定，劳工垄断比任何别的垄断更危险，被这种垄断控制的社会比任何一种别的社会享受的自由都要少。首先，劳工垄断已经表明比企业垄断更能获得真正巨大的权力，经济的、政治的，甚至军事的。它们的权力欲是贪得

无厌的,它们不生产任何东西,所以也碰不到不应有的生产上的不经济。一旦膨胀后,很难消散,不可能加以控制。好像是来自自愿结社的权利的合法运用(虽然作为垄断的社团它们实际上拒绝了那种权利),它们获得了法律豁免权,无论它们的活动多么丑恶,都享有民众支持。另一方面,企业垄断(同样为自由主义者强烈反对)不那么危险,因为它们不那么强大。它们不稳定地结合在一起,它们是不得人心的,对法律控制高度敏感。分开看,没有两种垄断中哪一种对自由更有颠覆性的问题。但劳工垄断之所以危险,除了它具有较大的权力外,是因为它要求企业垄断作为它的补充。两种垄断之间有一种灾难性的利益一致;每一种都往往促进和加强另一种,它们共同战斗以最大程度一起榨取公众,但也为了分赃相互斗争。实际上,资本与劳工的冲突(为分配所得的斗争)纯粹是虚假的斗争(常常使公众而不是参与者失去得更多),掩盖了生产者(企业和劳工,两者都垄断地组织起来)和消费者之间实质性的冲突。此外,我们有权认为工联主义是自由的突出敌人,但它同样也是集体主义的敌人。一个面对许多有能量的少数派——它们各自垄断地组织起来,有着破坏整个生产计划,除非它的要求被满足的力量,它们每一个(在不提大的要求时)都通过杂乱无章的对有秩序的商业行为的稍稍妨碍来进行内战——的集体主义政府,是很容易成为讹诈的牺牲品的。如果一个集体主义政府从高度工联主义的劳工组织取得它的政治力量的话,一个不把讹诈作为犯罪的社会里的讹诈牺牲品的地位就是它极为糟糕的地位。在所有形式的社会中,集体主义社会是最不能对付工联主义的破坏潜力的。

在集体主义和工联主义把它们自己强加给享有自由传统的社会的地方,它们显露为互相排斥的(有时反常地互相结盟)威胁已获得的自由的倾向。但对于仍相信他的传统的自由至上论

者来说，主要的危险不在两个中的一个有可能排他地确立它自己，而在于它们一起成功地阻止了对我们社会积累起来的失调和我们现实问题的真正自由的抨击。这种抨击当然被长期耽误了，这种延误绝对不能完全归因于这些伪救治的流行。自由至上论社会在过去50年没有完全闲着；通过纠正许多小的滥用，自由已被扩展了。但这个国家改革的一般蓝图大多是模糊的集体主义动机引起的。由于缺乏明确制定的自由主义改革政策，人们漫不经心地失去了自由。

然而，现在西蒙斯以这样一个政策站了出来。他不是第一个这么做的人，但自由之友将通过思考他说的东西而得益。没有人会比西蒙斯对目前的自由状况更不满意了；他的建议不仅是鼓吹自由的，它们在许多方面（就像他指出的）比集体主义者的计划更激进。一个旨在通过杂乱无章的干涉和随意使用的权威来变革的计划者虽然毁灭了自由，但对改革却比要扩展和巩固法治的自由主义者做得少。西蒙斯称他的政策为"积极的自由放任纲领"，主要是因为它旨在在一切没有证明有效竞争是不可能的地方使竞争有效，旨在重建现在深受一切种类垄断之害的分权，旨在保护竞争和政治控制之间的劳动分工，那是我们自由的秘密。但是，在英国和美国，他在1934年提出的政策现在部分是一个历史意义上的自由放任纲领——一个消除对竞争的特殊限制的纲领，这些限制不是由集体主义者的疏忽，而是由他们的活动确立的。然而，他的建议当然与想象的完全不受束缚的竞争状况没有任何关系，人们将这种状况与自由放任（*Laissez faire*）相混淆，集体主义者没有更好的东西可说时就嘲笑它。就像每一个学童过去常常知道的那样，如果有效竞争要存在，只有靠一个促进它的法律体系才能办到，垄断确立了自己只是因为这个法律体系没有防止它。知道不协调的竞争是一个妄想，知

道协调竞争与实施竞争控制来干涉不是一回事,知道这两种活动之间的区别,是自由的政治经济的开始。

此外,自由至上论者发现集体主义政策的一般趋向是一个障碍;但从致力于生存斗争的自由社会产生的不可避免的(和极端不经济的)集体主义却被看成一个并非不可弥补的罪恶。集体主义的信仰者自然把战争看作是一个不容错失的机会,社会的复员不是他纲领的一部分。但对于那些信仰自由,却仍对复员犹豫的人,西蒙斯说了一些明智的话:"如果战争是频繁的,胜利也许将到仍被动员的那些人那里……[但]复员将释放出生气勃勃的、创造性的力量——通过回到自由社会——国家可能因而获得足够的力量去可观地补偿所含的风险。"每个战争使其离开了所选职业的人,都带着被抑制却准备释放的精力回到那个职业;对个人适用的东西在此可能对经济也是如此。复员为重新恢复生机和更有效的竞争经济的出现提供了一个机会(我们被集体主义者剥夺的一个机会),那将使我们更能经受住未来的战争。对于一个有着自由传统的社会,在连续的动员和复员的震荡中,有一个潜在的收益,如能收获的话。就像一个平民将更好地战斗(因为他有东西为之战斗),如果允许他在和平间隙期间去当个平民(不用在产业大军中游荡),人们会发现经济也是这样,让它在和平时舒展自己,伸屈它的肢体,战争动员时,它就比始终保持动员的经济更有耐力。

这个政策的主要原则是简单的,我们已经介绍过它们。首先,必须压制一切私人垄断。这意味着在任何有效竞争没有被证明不可能的地方建立和维护(通过改革形成工商业世界的法律)有效竞争:一个真正的企业"社会化"代替集体主义者的骗人的"社会化"。需要摧毁的垄断和垄断实践是劳工的垄断。限制贸易必须被当作主要罪行。在企业方面,必须削减有限公司荒

谬的权力。西蒙斯说:"除了一种范围狭窄的特殊的企业,简直没有什么借口允许有限公司拥有别的公司的股份——没有合理的借口(公用事业公司除外)允许成亿美元公司的存在,不管它们的私有财产采取什么形式。即使大肆宣扬的巨大金融联合的经济是现实的,健全的政策也会明智地牺牲这些经济以保护更多的经济自由与平等。"在操纵公司的规模使之足以获得统一管理之下大规模生产的真正节约上,有限公司是一个组织所有权和控制的对社会有用的设置;但任这个设置为阻碍自由而运作的有限公司法早该改革了。在劳工方面,削减现存的或有灭绝危险的垄断和垄断实践的问题更困难。最多可以希望的是,如果法律不促进和支持劳工垄断的话,它将不再增长,甚至其权力将衰退。如果我们聪明地处理其他较容易的问题,就可以期待这个问题将由于其他方向上的进步而变得不那么难对付。

其次,竞争不能在其中作为控制的力量起作用的企业必须交付公共经营。现在,应该看到这个政策和集体主义者的政策之间的区别。首先,有着重点上的区别。集体主义者最终会接管每一个企业,将它们"国有化"没有不可克服的技术困难;自由至上论者只有在某种垄断不可避免时才会创造一种政府控制的垄断。集体主义者喜欢垄断是将它作为扩展政治控制的机会;自由至上论者则要打破一切可消灭的垄断。这种着重点的原因是清楚的。对于自由至上论者来说,一切垄断都代价昂贵,会产生奴性。集体主义者在一个企业(由于人口增长和生产技术的变革)甚至在法律不鼓励过分规模时仍容易变得非常庞大的社会欢迎和看到它的机会,而自由至上论者在这种趋向中看到的是必须通过适当的司法改革来防止(和能防止)对自由的威胁。从这种着重点的不同产生了一切其他的不同:在没有垄断的地方(例如,在教育中)不愿创造垄断,想要削减和简化一切接管过

来的垄断企业，使它们尽可能少地增加政府权力，以最坚强的法律来阻拦在这些垄断企业中出现的工联主义倾向，承认所有这些建议对政府权力的作用跟它们对“社会”的作用一样重要。简言之，自由的政治经济在于明确承认被认为不是“经济”（不是财富的最大化，不是生产力或生活标准），而是政治的东西，即对一种生活方式的保护；得为这些安排付出代价，它们是我们生产能力的费用；只要这价格不缩减我们已学会认出的自由，它们就值得付。

这个经济政策的第三个目标是一个稳定的货币，它靠应用固定和众所周知的规则，而不是靠日复一日的行政诡计来维护。这属于自由的政治经济无须论证：通货膨胀是奴役之母。

政治不是建立一个永远坚不可摧的社会的科学，它是在探索一个已经存在的传统的那种社会时，知道在哪里走下一步的艺术。在一个像我们的社会一样的社会，它还将政府理解为防止强制，理解为有力量控制过分强势的国民，理解为少数人反对多数人权力的保护者，可以很好地认为，要求这一代的任务不是大肆宣扬的“重建社会”，而是为反对新的暴政作准备，它们正开始把巨大的人口增长强加给一个变化不定的生产主义的社会；并且以这样的方式来为反对它们作准备：治疗不会比疾病更坏。

第六章

论保守

一

一般相信，从被认为是保守的行为中得出解释性的一般原则是不可能的(或即使不是不可能，也是非常没有希望的，不值得一试)，我却没有这样的想法。的确，保守行为并不容易让人们以一般观念的用语来表达，因此，要做这样的解释有点勉强；但这不意味着它比任何别的行为更不适合这种解释，无论真伪。然而，这不是我在这里要做的事。我的主题不是一个信条或一种学说，而是一种气质。保守就是容易以某些样式来思考和行事；是宁要某些行为和人类处境的某些状况而不要其他的；是愿意作某些选择。我在这里的计划是如它以当代特征出现的那样解释这种气质，而不是将它转换为一般原则的用语。

这种气质的一般特征并不难发现，虽然它们常常被误解。它们集中于一个倾向上，即使用和欣赏现成可用的东西，而不是希望和寻找别的什么；它喜欢现在的东西，而不是过去存在或可能存在的东西。反思可以表明对现成可用的东西的适当感谢，从而表明承认过去的馈赠或遗产；但不会将过去和已逝的东西纯粹偶像化。被尊重的东西是现在；它得到尊重不是因为它与

一个遥远古代的联系，也不是因为人们认为它比任何可能的其他选择更值得赞美，而是由于它的熟悉性：不是 *Verweile doch, du bist so schön*，[①]而是和我在一起，因为我附属于你。

如果现在是贫瘠的，提供很少或提供不了什么供使用或享受，那么这种倾向就会很弱或没有；如果现在非常不稳定，它就会将自己表现为在寻求一个更坚固的立足点，因此表现为求助于和探索过去；但当享有许多东西时，它就独特地表现自己，当这与明显的损失风险联接在一起时，它就是最强大的。简言之，它是一种适于这样一种人的气质，这种人敏锐地意识到他在乎的某些东西要失去；这种人在某种程度上说很富有，他享有很多机会，但又不那么富有，他不能对损失无动于衷。这比较自然地出现在年纪大的人那里，而不是出现在年轻人那里，不是因为年纪大的人对损失更敏感，而是因为他们容易更充分地意识到他们世界的资源，因此，不太可能发现它们的不足。在有些人那里这种气质不强，只是因为他们不知道他们的世界提供给他们的东西：现在对他们来说只是不合时宜东西的残余。

再者，保守就是宁要熟悉的东西不要未知的东西，宁要试过的东西不要未试的东西，宁要事实不要神秘，宁要实际的东西不要可能的东西，宁要有限的东西不要无限的东西，宁要切近的东西不要遥远的东西，宁要充足不要过剩，宁要方便不要完美，宁要现在的欢笑不要乌托邦的极乐。宁要熟悉的关系与忠诚，不要更有利的依附的诱惑；保持、培养和享受比得到与扩大更重要；失去的悲痛比新奇或允诺的刺激更剧烈。保守就是按自己的收入水平生活，安于自己和自己环境的不那么完善，将这同样

① 这是歌德《浮士德》结尾时的著名诗句，意为："你真美呀，请停一下。"——译者

视为自己的财富。在有些人那里，这本身就是一种选择；在其他人那里，它是一种气质，经常或不太经常出现在他们的偏爱和厌恶中，本身没有被选择或特别培养。

现在，所有这些都表现在某种对变动和革新的态度上；变动指我们必须经受的交替，革新指那些我们设计和执行的东西。

变动是我们必须得让自己适应新的环境，保守的气质既是我们在这么做时困难的象征，也是我们在努力这么做时的凭借。变动只对那些什么也不注意的人没有影响，他们不知他们拥有什么，对他们的环境无动于衷；只有那些什么也不尊重的人才会一视同仁地欢迎变动，那些人的情感是短暂的，他们对爱和慈爱是陌生的。保守的气质不会导致这些情况：喜欢享用眼前和现成的东西与无知和冷漠正相反，它养育情感和慈爱。因此，它不喜欢变动，变动总是首先作为剥夺出现。一场刮掉一片矮树林，改变喜爱的景观的风暴，朋友的死亡，友谊的中止，行为习惯的废弃，一个喜欢的丑角的退休，不情愿的流放，命运的逆转，过去享有的能力的丧失与它们被其他能力取代——这些都是变动，也许没有一个没有其补偿，保守性情的人不可避免为它们感到遗憾。但他自己很难与之相协调，不是因为他在它们中失去的东西内在的比任何可能有的别的选择更好，或不能改善了，也不是因为取代它的东西内在的不能被享有，而是因为他失去的是他实际享有和已经学会如何去享有的东西，取代它的是他对之没有情感的东西。因此，他将发现小而慢的变动比大而突然的变动更可容忍；他会高度评价一切延续的现象。的确，有些变动不会呈现出困难；但这也不是因为它们是明显的改善，而只是因为它们容易被消化：季节的变动靠它们的循环来调节，孩子的成长靠它的连续不断来调节。一般说来，他比较容易适应那些无损期望的变动，而不太容易适应毁灭似乎本身并没有理由消失的东西。

此外，保守不仅厌恶变动（这可能是一种癖性）；它也是一种使我们自己适应变动和强加给所有人的活动的方式。因为变动是对同一性的威胁，一切变动都是一种灭绝的象征。但一个人的同一性（或一个社群的同一性）完全是偶然事件不间断的排演，它们每一个都受环境支配，每一个的重要性都与其熟悉性成比例。它不是一个我们可以退人的堡垒，我们有的唯一保卫它（即我们自己）反对变动的敌对力量的手段在我们经验的开放领域里；通过加强暂时最坚实的基础，通过坚持一切还未立刻受到威胁的熟悉事物，从而消化还没有变得让我们自己认不出来的新东西。马赛人，当他们从他们的故乡迁徙到现在肯尼亚的马赛保留地时，随身带着他们的高山、平原和河流的名字，用它们来命名新国家的高山、平原与河流。正是靠某种类似的保守主义的规避手段，每个被迫承受显著变动的人或民族避免了灭亡的羞辱。

那么，变动不得不承受；一个保守性情的人（即一个强烈倾向保持他的同一性的人）不能对它们无动于衷。大体上，他根据它们造成的动乱来判断它们，像所有其他人那样，他调度他的一切资源来对付它们。另一方面，革新的含义是改善。然而，这种性情的人本身不是一个热情的革新者。首先，他不会倾向于认为，除非大变革在进行，否则就什么也不会发生，因此，他不会担心没有革新：如事物所是的那样使用和享受事物占据了他大部分注意力。此外，他意识到，事实上并不是所有变革都是改善；他会认为没有改善去革新不是愚蠢的计划就是愚蠢的疏忽。而且，即使在一个变革给人以一个有说服力的改善的印象时，他在接受它之前也要再看看它的主张。从他的观点来看，因为每个改善都包含变革，所承担的破坏必须始终由预期的好处来平衡。但当他自己对此感到满意时，还得考虑其他的想法。革新总是

一件模棱两可的事,得失(即使排除熟悉性的损失)在它那里紧紧地纠缠在一起,以致极难预测最终的结果:没有无条件改善这样的东西。因为,革新是一个不仅产生所寻求的“改善”,而且也产生一种新的复杂形势的活动,改善只是它的组成部分之一。整体变化总比所计划的变化更广泛;所需东西的整体既不能被预见,也不能被限制。因此,无论何时,只要有革新,就可以肯定变化将比所要的更大,将有得也有失,得失不会在所影响的人中同样地分配;会有机会使得到的好处比计划的更大;也存在它们被更坏的变化抵消的危险。

保守性情的人从所有这一切中得出某些适当的结论。首先,革新承担了某种损失和可能的痛苦,因此,自称是革新者的人有责任提出证据来表明,可以指望所建议的变革总的来说是有利的。其次,他相信,革新越像自然生长(即它越清楚地在处境中暗示出来,而不只是强加给处境),它造成的损失就越不可能大于所得。第三,他认为,回应某种特殊的欠缺,设计来纠正某种特殊的失衡的革新,要比从一般改善人类环境的条件的观念产生的革新更可取,比由完善的幻想产生的革新更可取得多。因此,他宁要小而有限的革新,而不要大而无限的革新。第四,他喜欢步履蹒跚,而不喜欢大步流星,他要停下来看看当前的结果,作些适当的调整。最后,他相信时机是重要的;并且,他相信,在其他事情都相同的情况下,当计划的变革最有可能限制在想要的东西上,最不可能被不想要的和难对付的后果败坏时,革新的时机最为有利。

那么,就享有而言,保守的气质是热烈和积极的,就变革和革新而言,它相应地是冷静和批判的:这两种倾向互相支持和阐明。保守性情的人认为,一个已知的善不可轻易为一个未知的更好的东西放弃。他不爱危险和困难的东西;他不喜欢冒险;他

没有在未经探明的海上航行的冲动;对他来说,损失、迷惑或毁灭没有吸引力。如果他被迫航行在未知领域,他看重用水砣测航道的每一英寸。别人似乎有理由认为是胆怯的东西,他在他自己身上将它看作是理性的谨慎;别人解释为迟钝的事,他看作是一种去享有而不是去利用的气质。他是谨慎的,倾向于不是用绝对的,而是用有分寸的话来表示他的赞成或异议。他根据破坏他世界特征的熟悉性的倾向来看形势。

二

一般认为,这种保守的气质深深地扎根在叫做"人性"的东西中。变动是令人厌倦的,革新要求努力,人(据说)更易于懒散而不是奋发。如果他们找到一种比较满意的处世方式的话,他们不太会去找麻烦。他们自然担心未知事物,宁要安全,不要危险。他们是勉强的革新者,他们接受变动,不是因为他们喜欢它,而是(如罗什富科所说,他们接受死亡)因为它是无法躲避的。变革产生悲哀而不是兴奋:天国是个不变的梦,也是一个完美世界的梦。当然,那些以这种方式来理解"人性"的人都同意,这种气质并非独一无二;他们只是坚决主张,它是一种极强的,也许是最强的一种人类倾向。就其本身而言,对这种信念有些话可说:如果在人类的偏好中没有大量保守主义成份的话,人类的环境肯定非常不同于它们现在那样。据说原始人墨守熟悉的东西,厌恶变革;古代神话充满对革新的警告;我们关于生活行为的民间传说和格言式的智慧多的是保守的训诫;孩子们因不愿适应变化而流了多少眼泪。实际上,任何建立了一牢固的同一性的地方,任何感到同一性没有稳定地得到平衡的地方,保守气质都有可能盛行。另一方面,青春期的气质常常主要是冒险

的和试验性的:当我们年轻时,似乎没什么比抓住机会更可取了;*pas de risque, pas de plaisir*(不冒险,不快乐)。有些民族好像成功地长时间避免了变革,其他民族的历史则显示了各个剧烈勇猛的革新时期。的确,一般地思索"人性"没有多少好处,它并不比我们了解的任何别的东西更稳定。深中肯綮的是考虑当前的人性,考虑我们自己。

在我们身上,我想,保守的气质远不那么显眼强烈。实际上,如果一个毫无成见的陌生人根据我们最近5个世纪左右的行为来判断的话,他可能会貌似有理地猜想我们喜欢变动,只爱好革新,不是缺乏对我们自己的同情,就是不关心我们的同一性,以致无意给保守任何关注。一般而言,新东西的魅力要比熟悉的东西的舒适更强烈地被人感受到。我们倾向于认为,除非正在进行大变革,没什么重要的事会发生,未曾改进的东西一定正在变坏。有一个明确的偏爱未曾尝试的东西的偏见。我们很容易假定,一切变化都以某种方式向着较好的情况转变,我们很容易被说服,我们一切变革活动的结果要么本身就是改善,要么至少是为得到我们想要的东西付出的合理代价。保守的人如被迫赌一把的话,他会把赌注押在所有赛马上,而我们则把赌注下在我们个人的想象力上,而几乎不去算计或担心损失。我们渴望到了贪婪的地步;准备为了其在未来之镜中放大的映象就掷出我们的骰子。人们并不做些比在一个一切都在经历不断改进的世界上可能的改进更长久的事:除了人类本身,对万物生命的期待在持续下降。虔诚稍纵即逝,忠诚无影无踪。变化的速度警告我们不要有太深的依恋。我们想要对任何事情都试一下,不管结果如何。一个活动与另一个活动竞争就是"时新的";扔掉的汽车和电视机就相当于扔掉的道德和宗教信仰;眼睛老是盯着新的样式。看就是想象什么可以代替现存的东西;接触就

是去改变。无论世界是什么形态或品质，它都不能长期如我们所要它的那样。在运动前列的人以他们的精力和进取心影响后面的人。所有人都属于同一家族（*Omnes eodem cogemur*）：当我们脚步不再轻盈时，我们在这群体中为我们自己找到一个位置。[①]

当然，我们的性格除了这个变化的欲望外，还有别的成份（我们不是没有毁灭或保存的冲动），但它的突出却是不能怀疑的。在这种情况下，似乎保守的气质不应该作为我们主要是"进步的"心灵习性的一个可理解的（或甚至似乎有理的）替换物出现，而是要么作为正在进行的运动的令人遗憾的障碍，要么作为博物馆的管理员，作为废弃的成就的古雅样本保存在那里供孩子们凝视，作为不时被认为还未成熟到毁灭、我们（足够反讽地）称为生活中令人愉快之物的东西的保护人出现。

这里，可以指望我们对保守气质及其当前命运的说明在这种人这儿结束，他的保守气质强得被人视为在反潮流，人们无视这种气质，不是因为他说的必然是错的，而是因为它已成为不相干的；它失败，不是由于内在的缺点，而只是因为时过境迁；它是一种衰弱、胆怯、怀旧的性格，作为被遗弃者，它激起怜悯，作为反动分子，它激起蔑视。然而，我认为有更多的东西得说。即使在这种情况下，当关于事物的保守气质一般明显不受欢迎时，有些场合这种气质不仅仍是合适的，而且是极为合适的；在有些方面我们不可避免倾向于保守。

首先，有某种活动（还没有灭绝）只能依靠保守的气质才能进行，即这种活动所寻求的是当前的享有，而不是除了这经验本身之外的好处、回报、奖赏或成果。当这些活动被认为是这种气

---

① "我们哪一个人"，一个当代人问道（不是没有某种含糊），"在紧张的焦虑中不会以任何代价满足于一个热烈和创造性的，而不是静态的社会？"

质的象征，人们就不把保守揭露为对能拥有整个人类活动领域的“进步”态度抱有偏见的敌意，而是揭露为在一个广大而重要的人类活动领域中唯一合适的气质。这种气质突出的人是作为宁可从事保守是唯一合适的气质的活动，而不愿将他的保守主义不加区分地强加给一切人类活动的人出现的。简言之，如果我们发现我们自己（就像我们多数人那样）倾向拒绝保守主义为适合一般人类行为的气质，仍有某种人类行为，这种气质对它不仅是合适的，而且是一个必要条件。

当然，在许多人类关系中，保守的气质，仅仅要享有它们为其自身的缘故提供的东西的气质，不是特别合适：主人与仆人，地主与管家，买者与卖者，委托人与代理人。在这些关系中，每一参与者都寻求某种服务或某种服务的回报。一个顾客发现店主不能提供他要的东西时，要么说服店主扩充他的货色，要么到别处去；不能满足顾客要求的店主则试图把他能满足的其他东西硬塞给他。代理人服务得很差的委托人会找另一个代理人。服务报酬不好的仆人会要求涨工资；不满其工作条件的人会寻求改变。简言之，这些都是人们在其中寻找某个结果的关系；每一方都关心另一方提供它的能力。如果所寻求的东西阙如，人们将希望关系失效或终止。在这样的关系中保守，即要享有当前和可得到的东西，只是因为它正中我们的想象力，成了熟悉的东西，而不管它不能满足任何要求，是显示一种极端保守主义的行为，一种拒绝一切要求行使任何别的气质的关系的非理性倾向。当这些关系限于供求关系而对由亲近产生的忠诚和依恋不留余地时，甚至它们也似乎缺乏某种适合它们的东西。

但有另一种关系，人们并不在那里寻求结果，人们为了它们本身从事它们，欣赏它们所是的东西，而不是它们提供的东

西。友谊也是这样。这里，依恋从熟悉的亲密中产生，靠相互共享个性来维持。继续改变卖肉给自己的人，直到得到想要的肉，继续教育自己的代理人，直到他做要求他做的事，并不是不适合于有关的关系的行为；但因为朋友没有如我们期望的那样做，并拒绝被教育去符合我们的要求就抛弃朋友，却是一个完全误解友谊性质的人的行为。朋友与互相造成的东西无关，而只与相互欣赏有关；这种欣赏的条件是准备接受现存的东西，没有任何改变或改善的欲望。朋友不是人们以某种方式委托去行动的什么人，他提供某些必需品，他有某种有用的能力，他有某些纯粹令人愉快的品质，或他有某些可接受的观点；他是从事想象的人，他激起思索，引起兴趣、同情、快乐和忠诚，只是因为所进人的关系。一个朋友不能代替另一个；一个朋友之死与一个人的成衣商退休到底是完全不同的。朋友与朋友的关系是戏剧性的，而不是功利的；关系是亲近的关系，不是有用的关系；所涉的气质是保守的，而不是"进步的"。对于友谊千真万确的事，对于其他经验也一样——例如，爱国主义的经验和对话的经验——它们每一个都要求一种保守的气质作为享有它的条件。

但此外，有些活动并不涉及人际关系，人们可以不是为了奖励，而是为了它们产生的欢乐从事它们，对于这些活动来说，唯一合适的气质就是保守的气质。想想钓鱼。如果你的计划只是捕鱼，那么过分保守就是愚蠢的。你要找出最好的渔具，抛弃证明是不成功的实践，你不会无益地老在一些特殊的地方，怜悯稍纵即逝，忠诚消失得无影无踪；你甚至很明智地将任何事情都试一下，希望得到改进。但钓鱼可以是一种不为了捕鱼的利益，而是为了其自身的缘故从事的活动；渔夫可以晚上空手而归却同样心满意足。如果这样的话，这种活动成了一种仪式，保守的气

质适得其所。如果你不在乎捕不捕鱼，为何在意最好的渔具？要紧的是享受操作技术（或者，也许只是消磨时间），[①]对于任何渔具都是如此，只要它是熟悉的，而不是出奇的不合适。

那么，只要所寻求的不是从事业的成功中产生，而是从从事活动的熟悉中产生的享受，一切活动都是保守气质的标志。有许多这样的活动。福克斯将赌博算在其中，他说赌给人两种极度的快乐，赢的快乐和输的快乐。实际上我可以设想这类活动中只有一种似乎是要求非保守的气质：爱时尚，即为改变而改变，而不管会产生什么的任性的快乐。

但除了这类不是无足轻重、我们只能依靠保守气质来从事的活动外，在其他活动的行为中有些时候这也是最合适的气质；实际上几乎没有什么活动不在这点或那点上需要它。无论何时，只要稳定比改进更有利，确定性比推测更有价值，熟悉比完美更合意，一致同意的错误比有争议的真理更优越，疾病比治疗更可忍受，期望的满足比期望本身的“正义”更重要，有某种规则比根本没规则的冒险更好，保守的气质就比任何别的气质更合适；在对人类行为的任何解读时，这些情况都涵盖了一个不容忽视的事实范围。必须认为那些把保守气质的人（甚至在粗劣地称为“进步的”社会）看作是孤独地在和环境压倒一切的潮流搏斗的游泳者的人，已使他们的双目看不到一个广大的人类活动领域。

在多数人不是为了它们自身的缘故而从事的活动中，在一定的观察层面上，出现了执行的计划与所用的手段，事情和完成

---

① 文王观于臧，见一丈人钓，而其钓莫钓；非持其钓有钓者也，常钓也。文王欲举而授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲终而释之，而不忍百姓之无天也。（《庄子·田子方》）

事情所用的工具之间的区别。当然，这不是一个绝对的区别；计划常常由可得到的工具激起和支配，工具很少设计来适合一个特殊的计划。在一个时候是计划的东西，在另一个时候是工具。此外，至少有一个重要的例外：诗人的活动。然而，这是一个相对的对某种有用性的区别，因为它要我们注意对这种情况的两个组成部分适当的不同态度。

一般而言，可以说在工具问题上我们的气质比我们对计划的态度要适当地保守些；或者，换言之，工具不像计划那么经常要遭更新，因为，除了在难得的时候，工具不是设计来适合一个特殊计划，然后扔到一边，它们是设计来适合整个一类计划的。这是可理解的，因为大部分工具都需要使用技巧，技巧与实践和熟悉是不可分的：一个有技巧的人，不管他是一个水手、一个厨师或一个会计，都是熟悉某类工具的人。实际上，一个木匠在运用他自己的工具时，通常要比运用木匠们共同使用的其他这类工具时更为得心应手；律师使用他自己（作过注释的）那本波洛克论合股法摘要或贾曼论遗嘱的书要比使用这两部书任何其他的印本更容易。熟悉是工具使用的本质；只要人是使用工具的动物，他就倾向于保守。

许多常用的工具历经几代人都保持不变；其他工具的设计则经历了相当程度的修改；我们的工具总是被新发明扩大，被新设计改进。厨房、工厂、车间、建筑工地和办公室展现为一种特有的长期试用和新发明的设备的混合。但是，尽管如此，在进行任何一种商业时，在从事一个特殊的计划时——不管是烤一个馅饼或上一个马掌，筹一笔贷款或筹办一个公司，卖鱼或卖保险给顾客，造船或制一套衣服，种麦或挖马铃薯，建造港口或构筑拦河坝——这时候我们都认为对我们使用的工具持保守态度特别合适。如果是一个大的计划，我们会把它交给一个有所需知

识的人负责，我们期望他雇用知道他们自己的职责，并能熟练使用某些工具的下属。在这个工具使用者的等级制度的某一点上，人们可以建议，为了做这个特殊的工作，需要增加或改变现有的工具。这样的建议有可能来自这个等级制度中间的什么地方；我们不会希望一个设计者说"我必须走开，去做某个基本研究，那需要我 5 年时间，然后我能继续这个工作"（他的工具包是一包知识，我们希望他随身带着，知道怎么用它）；我们基本上不希望此人的工具不适合他特殊角色的需要。但即使作了这样一个建议，并且该建议被贯彻到底，也不会破坏在所使用的工具整体上保守气质的合适性。实际上，非常明显，在这时候，如果我们在工具方面的气质一般而言不是保守的话，什么工作也不能做，任何事都做不成。既然做这种或那种事占据了我们大部分时间，没有某种工具几乎什么都不能做，保守的气质在我们的性格中不可避免占据了一个很大的位置。

木匠来做一件工作，也许是一件恰恰像是他以前从未做过的工作；但他带着他熟悉的工具包来了，他唯一做这工作的机会在他使用他掌握的东西的技巧。当管子工去拿他的工具时，如果他的目的是发明新的，或改进旧的工具，那么他离开的时间就要比通常情况长得多。在市场上，没有人会问钱的价值。如果在称一磅奶酪或打一品特啤酒前，人们反复讨论这些度量衡的特殊尺度与别的尺度相比的相对有用性，那生意就绝做不成。外科医生不会在手术中间停下来重新设计他的工具。玛丽勒本板球俱乐部不会在比赛中间，甚至不会在板球赛季中批准球拍新的宽度，球新的重量或三柱门新的长度。当你的房子失火时，你不会和一个防火研究所联系去设计一种新的救火车；就像狄斯累利指出的，除非你是疯子，你会去叫教区的救火车。一个音乐家可以即兴作曲，但如同时人们希望他即兴创造一种乐器的

话，他可能会觉得自己受到了不合适的对待。实际上，在做一件特别复杂的工作时，工人常常宁可使用一件他非常熟悉的工具，而不愿使用他包里另一种他还未掌握其用法的新玩意。当然，在某个时候某个地方人们为了促使革新和着手改进我们使用的工具，会在这种事情上很激进，但这些情况显然是有利于发挥保守气质的。

与计划截然不同，一般对于工具千真万确的东西，对某种共同使用的工具，即一般行为规则，就更是如此。如果由相对免于变化产生的熟悉对于锤子、钳子、球拍和球是适宜的，那么它对例如办公室的日常工作就是极为适宜的了。毫无疑问，日常工作是可以改进的；但它们变得越熟悉，就越有用。在日常工作方面没有保守气质显然是愚蠢的。当然，可能要求免除保守的例外也时刻存在；但对于日常工作，保守而不是改良的倾向无疑是适宜的。想想公共会议的行为，下院争论的规则或一个法庭的程序。这些安排主要的优点是，它们是固定和熟悉的；它们确立和满足了某些期望，它们允许以方便的程序来说无论什么相关的事，它们防止无关的冲突，保存人的精力。它们是典型的工具——适宜用于各种不同但相似的工作的工具。它们是反思和选择的产物，它们没有什么神圣不可侵犯的，它们可以改变和改进；但如果一般而言我们对于它们的倾向不是保守的，如果我们倾向处处争论它们和改变它们，它们会很快失去它们的价值。虽然可能偶尔中止它们是有用的，但在它们运作时不应该变革或改进它们是极为适宜的。或再想想一个游戏的规则。这些规则也是反思和选择的产物，有时候根据当前的经验重新考虑它们是适宜的；但对它们完全没有保守倾向或考虑一举将它们全部熔于一炉却是不合适的；在玩得激烈乱作一团时改变或改进它们则极不合适。实际上，每一方越渴望赢，一套不变的规则就

越有价值。在游戏过程中玩游戏的人可以发明新的策略，他们可以临时想出新的进攻和防守的方法，他们可以做选择的任何事情来挫败他们的对手的期望，除了发明新规则。那是一种得小心谨慎，而且只在淡季进行的活动。

关于保守气质的相关性和它甚至在像我们这样主要倾向于相反方向的性格中的适宜性，有更多的话可说。我没有说道德，没有说宗教；但也许我已说了足够多的话来表明，即使在所有时刻和所有方面保守远不是我们的思想习惯，以致它几乎是不可理解的，然而，我们的活动几乎没有不在所有时刻要求与保守气质结成伙伴关系，有时还承认它是主要伙伴；在有些活动中它严格说来是主人。

三

那么，我们怎样解释政治方面保守的气质？在作这种探究时，我感兴趣的不仅是这种气质在任何环境下的可理解性，而且是它在我们自己当代环境下的可理解性。

已经考虑过这个问题的作者一般都将我们的注意力引向关于一般世界，关于一般人类，关于一般联合，甚至关于宇宙的信仰；他们告诉我们，只有当我们将保守的气质理解为对这些信仰的某种反思，政治中的保守气质才能得到正确的解释。例如，据说政治中的保守主义是人类行为方面一般的保守气质的一个合适的对应物：在商业、在道德和宗教上是改良主义者，而在政治上保守被认为是不一致的。据说政治上保守是由于保持了某些宗教信仰才这样；例如，对从人类经验中概括来的自然规律的信仰，对在自然和人类历史中反映了神圣目的的天意秩序的信仰，人类的责任就是使自己的行为与之相符，违背它就意味着不正

义和灾难。此外,据说政治中保守的气质反映了一种被称为人类社会的"有机"理论的东西;它被与人格的绝对价值的信仰相联系,与人类原罪的原始倾向的信仰相联系。一个英国人的"保守主义"甚至被与保皇主义和英国圣公会教义联系在一起。

现在,把人们可能被激起的对这种情况所做的次要抱怨放在一边,在我看来它似乎有一个大缺点。的确,政治活动中倾向保守的人持有许多这些信仰,这些人也相信这些信仰以某种方式使他们的气质更巩固,或甚至他们的气质就建立在这些信仰之上,这可能也是真的;但如我理解它的,政治上保守的气质既不需要我们应该认为这些信仰是真的,甚至也不需要我们应该假设它们是真的。实际上,我并不认为它们必然与任何特殊的关于宇宙,关于一般世界或关于一般人类的信仰相联系。它所联系的是某些关于治理活动和治理工具的信仰,正是根据这些论题,而不是其他论题的信仰,它似乎是可理解的。在详尽阐述我的观点前,先简单地陈述一下,使政治上保守气质可理解的东西与自然规律或一个天意的秩序无关,与道德和宗教无关;它是遵守我们当前的生活方式,与此相关的是相信(在我们看来只需将它看作假设)治理是一个特殊有限的活动,即规定和保护一般的行为规则,这些规则不是被理解为强加实质活动的计划,而是使人们能以最小的挫折从事他们自己选择的活动的工具,因此它是一个适宜保守对待的事。

让我们在我认为是合适的开始地方开始;不是在上帝和天使的住处,而是从已经那样的我们自己开始。我和我的邻居,我的合伙人,我的同胞,我的朋友,我的敌人和那些我漠然置之的人,都是从事极为多样活动的人。我们很容易在一切可想象的主题上持多种多样的观点,在厌倦了它们或它们证明不管用了后,我们倾向于改变这些信念。我们每一个人都追求他自己的

道路;没人从事的计划是不可能的,没有事情会愚蠢到没人去干。有人毕生试图向犹太人推销英国圣公会的教义问答手册。世界的一半汲汲于试图使另一半要它迄今为止从不感到缺乏的东西。我们所有的人都倾向于对我们自己关心的事情很热情,不管它是制造东西还是推销东西,是商业还是体育,宗教还是学术,诗、酒还是药。我们所有人都有他自己的偏爱。对于有些人来说,他们乐意接受作选择的机会(那是大量的)的邀请;其他人则不那么热切欢迎它们,甚至觉得它们是负担。有些人梦想新的、更好的世界;其他人更倾向于走熟悉的路,甚至无所事事。有些人易于悲叹变化之快,其他人则对之欢欣鼓舞;所有人都承认它。我们不时变得疲倦,沉沉睡去:盯着一个商店橱窗,看不到我们要的东西是一种令人愉快的调剂;我们感谢丑陋,只是因为它不受注意。但是,我们多半是通过寻求满足彼此无尽产生的欲望来追求幸福。我们进入利益关系,情感关系,竞争、合伙、监护、爱、友谊、妒嫉和恨的关系,它们有些要比其他的更持久。我们相互达成协议;我们对彼此的行为有期望;我们赞同,我们无动于衷,我们非难。这种活动的多样性和观点的多样性容易产生冲突:我们追求的道路直穿别人的路,我们不是都会同意同一种行为。但大体上我们彼此相处融洽,有时让步,有时坚持,有时妥协。我们的行为小半是由与别人的活动相似的活动,多半是由未经考虑和不引人注目的调整组成。

为什么所有这一切会是这样无关紧要的。并不必然如此。可以很容易想象人类处境的不同状况,我们知道,在别的什么地方和其他时候,活动是,或曾经是远不那么多样与多变,观点远不那么不一样,极不可能引起冲突;但总的说来,我们承认这是我们的状况。它是一个后天的状况,虽然无人设计或特别选择它而不选择所有其他的状况。它不是“人性”释放的产物,而是

被后天培养起来的,对自己作选择的喜爱所推动的人类的产物。关于它引领我们去何处,我们知道得就像我们知道 20 年时间里帽子的时尚或汽车的设计一样多。

纵观人类活动舞台,有些人被缺乏秩序和一致性激怒,在他们看来这似乎是它的主要特征;它浪费、阻挠、消耗了人类精力,它不仅缺乏预先计划的目的,而且甚至没有任何可看清的运动方向。它提供一种类似赛车那样的刺激;但它没有组织妥善的商业事务的那种满足。这些人夸大了当前的混乱;没有计划是如此明显,小的调整,甚至制止混乱的较大规模的安排,在他们看来似乎是无效的;他们感觉不到无条理的生气,而只感到它的不方便。但重要的不是他们观察力的局限,而是他们思想的倾向。他们感到有某些事应该去做以将这所谓的混乱变为秩序,因为这不是有理性的人度过他们一生的方式。就像阿波罗看见达佛涅[1]的头发漫不经心地挂在她脖子周围时那样,他们叹息着对自己说:“如果适当安排一下的话会是怎样啊。”此外,他们告诉我们,他们已经在梦中看到一种适合全人类的光荣的、无冲突的生活样式,他们将这个梦理解为他们寻求消除多样性和冲突的诱因的保证,而它们正是我们当前生活样式的特色。当然,他们的梦并不是完全一样的;但他们在这点上是共同的:每一个都是关于一个已经消除了冲突诱因的人类环境状况的梦幻,一个人类活动协调一致,走在一个单一的方向和所有资源得到充分利用的梦幻。这种人将政府的职能适当地理解为将他们梦想的人类环境状况强加于它的国民。治理就是把一个私人梦想变为一种公共的、强制的生活样式。因此,政治成了

① 达佛涅(Daphne):希腊神话中居住在山林水泽的仙女,为逃避阿波罗的求爱,变成一棵桂树。——译者

种种梦想与政府坚持这种对其职能的理解和提供适当工具的活动的遭遇。

我不打算批评这种向壮观的政治风格的跳跃,按照这种风格,治理被理解为不断接受购买人类精力资源的报价,以便把它们集中在一个单一的方向上;它根本不是不可理解的,我们处境中有许多东西激发它。我的目的只是指出有另一种完全不同的对政府的理解,它同样是可理解的,在某些方面也许对我们的处境更合适。

这另一种关于治理和政府工具方面的气质——一种保守的气质——人们会发现是在接受如我所描述的当前人类处境状况中产生的:作我们自己的选择,在这么做时觉得快乐,每个人以热情从事的各种事情,每个人所持信仰的不同,但深信它是唯一真理;创造性,变易和缺乏任何大的计划;过度,过于活跃和非正式妥协。政府的职能不是将别的信仰和活动强加给它的国民,不是指导或教育他们,不是用另一种方式使他们更好或更幸福,不是去指引他们,激励他们去行动,领导他们或协调他们的活动,使得任何冲突的诱因都不会发生;政府的职能只是统治。这是一种特殊和有限的活动,当它与任何别的活动结合在一起时,很容易腐败,但在各种情况下,它都是必不可少的。统治者的形象是仲裁人,他的事情就是执行游戏规则;或主席,他根据已知的规则指导争论,但他自己不参与争论。

现在这种气质的人一般维护他们的信念,认为政府对人类处境的当前状况的适当态度是通过诉诸某些一般观念加以接受。他们坚决主张在人类选择的自由游戏中有绝对的价值,私有财产(选择的象征)是一种自然权利,只有享有不同观点与活动,才能指望正确的信仰和好的行为揭示它们自己。但我并不认为理解这种气质需要这些或任何相似的信仰。更小得多和更

自然的事就行了:看到人类处境的这种状况实际上是潮流,我们已经学会享受它和如何处理它;看到我们不是受保护的孩子,而是不认为自己有任何义务去证明作出自己选择的偏好的成人;看到假定那些统治的人有高超的智慧,这种智慧向他们揭示了一系列较好的信仰与活动,给了他们将一种完全不同的生活样式强加给他们的国民的权威,是超出了人类的经验。简言之,如果人们问这种气质的人:为什么政府应该接受流行的不同观点与活动,而不是将他们自己的梦想强加给他们的国民?他那么回答就足矣:为什么不?他们的梦想并非不同于任何别人的梦想;如果不得不去听别人详细叙述的梦想是令人厌烦的,那么被迫再次实现它们则是无法忍受的。我们容忍偏癖者,这么做是我们的习惯;但为什么我们应该被他们统治?有些人将他们的精力和他们的财富用于某种特别的义愤,并力图将之强加给每一个人,不是通过支持其他人类似的义愤来压制国民的活动,而是通过限制任何人可以发的议论的多少,保护它的国民免受那些人的损害,难道不是(保守气质的人问)政府的一个可理解的任务?

然而,如果这种认识是政府问题上保守主义者气质的根源,他并不假定政府的职能是什么也不做。如他所理解的,有工作可做,但它只有靠真正接受当前的信仰和当前的活动才能做,仅仅因为它们是当前进行的。简言之,他赋予政府的职能是解决这多种多样的信仰和活动产生的某些冲突;维护和平,不是通过禁止从偏爱中产生的选择和多样性,不是通过强加实质的统一,而是通过一视同仁地将程序的一般规则实施于所有国民。

那么,如保守主义者在这个问题上理解的,政府不是始于另一个不同和更好的世界的梦想,而是始于注意到甚至热情之人在他们事业的行为中实践的自我治理;它始于日常利益的相互

调整，这些调整是设计来使那些容易冲突的人免于在冲突中两败俱伤。有时这些调整只是双方间彼此不妨碍的协议；有时它们有更广泛的应用和更持久的性质，例如国际防止海上冲突规定。简言之，政府的暗示得在仪式程序中找，而不是在宗教或哲学中找；在享受有秩序和平和的行为中找，而不是在寻求真理或完美中找。

但有热烈信仰和事业的人的自我治理容易在最需要它的时候出问题。它常常解决较小的利益冲突是够了，但超出这些冲突它就不能依靠了。需要一个更精确的、不太容易腐败的仪式程序来解决我们的生活样式容易产生的大规模冲突，使我们免于我们容易陷人的大规模挫折。这种仪式程序的管理人就是“政府”，它施加的规则是“法律”。人们可以想象一个政府在利益冲突的情况下从事仲裁人的活动，却没有法律的支援在做这事，就像人们可以想象一个没有规则和在有争议的情况下可以上诉的仲裁人的游戏，仲裁人在所有场合只是用他自己的判断来发明一种特别的方式，使争执者免于两败俱伤。但这样一种安排的不经济显而易见，只能指望它对那些倾向于相信统治者是受到了超自然启示的人，对那些倾向于赋予他一个完全不同的职能——领袖，或导师，或管理者——的人发生。在一切事情中，关于政府的保守气质根源于这个信念，在政府依靠对于它的国民当前的活动和信仰的认可的地方，唯一合适的统治方式就是依靠制定和实施行为规则。简言之，在政府问题上保守是一种保守主义的反映，我们承认这种保守主义对于行为规则是合适的。

那么，治理，如保守主义者所理解的，就是为那些在各种处境中最不可能产生无益的利益冲突的行为方式提供法律纽带（*vinculum juris*）；为那些受其他以相反方式行事的人之苦的人提

供补救和赔偿的手段;有时惩罚那些不顾规则追求自己利益的人;当然,提供足够的力量来维持这种仲裁者的权威。因此,治理被认为是一种特殊而有限的活动;不是管理一个事业,而是统治从事极为多样的自选事业的那些人。它与具体的人无关,而是与活动有关;并且仅仅在它们倾向彼此冲突上与活动有关。它不关心道德的对与错,它不是设计来使人好或更好;它不是由于"人类天然的腐败"而必不可少的,而只是因为他们当前的倾向太越轨;它的职责是使它的国民在他们选来寻求他们幸福的活动中彼此相安无事。如果这种观点还要有任何一般观念的话,那也许是一个不能保持其国民的忠诚的政府是无价值的;一个(用清教徒的老话说)"为真理而命令"的政府做不到这一点(因为它的一些国民会认为它的"真理"是错的),一个对"真理"和"错误"同样漠然置之,而只追求和平的政府,却不会给必要的忠诚设置障碍。

现在已非常清楚了,任何以这种方式思考政府的人都应该不会喜欢创新:政府提供行为规则,在规则中,熟悉是至关重要的美德。然而,他给其他思想留下了余地。人类处境的当前状况是新的活动(常常从新发明中产生)不断出现,并迅速扩展它们自己,信仰被不断修改或抛弃;对于规则来说,不适合当前的活动和信仰就像不熟悉一样是无用的。例如,在商业行为中各种各样的发明和相当多的变化现在似乎已使现行的版权法不适合了。人们可能认为报纸、汽车、飞机在英国的法律中都未得到适当的承认;它们都引起了要求去除的烦恼。或再有,上世纪末我们的政府广泛编纂了我们的大部分法律,因而既使之与流行的信仰和活动方式有更密切的关系,又针对各种处境对它作了小小的调整,这种调整是我们普通法运作的特点。但许多这些法令现在无希望地过时了。有一些老的国会法令(像商船法),

治理着广大而重要的活动部门，却更加不适合当前的情况。那么，如果规则要适合它们治理的活动，就要求创新。但是，就像保守主义所理解的，规则的修改应该始终反映活动和信仰的变化，而绝不是强加活动的变化和那些服从规则的人的信仰，并且在任何时候都不应该大到破坏全体的地步。因此，保守主义者与设计来对付只是假设的形势的创新无关；他宁可实施一条他已有的规则，也不愿意发明一条新的规则；他会认为，推迟修改规则，直到它设计来反映的那种情况变化显然已经持续了一段时间，是合适的；他会怀疑要求超出形势所要求的变化的建议，怀疑要求超常权力以造成巨大变化的统治者，他们的言论与像“公善”或“社会正义”这样的观念联系在一起，怀疑紧握武器，寻机屠龙的社会救星；他认为谨慎考虑创新的时机是恰当的；简言之，他倾向于将政治理解为一种活动，在这活动中一套有用的工具要不时整修，保持齐备，而不是理解为一个不断重新装备的机会。

所有这些可以帮助理解在政府问题上的保守气质；例如，可以详细阐述细节以表明，这种气质的人是如何理解政府的另一大事，外交政策行为；表明他为什么予以我们称之为“私有财产制度”的那套复杂安排如此高的价值；表明他拒绝政治是经济投射的影子这种观点是适当的；表明为什么他相信适于政府的主要(也许是唯一)特殊的经济活动是维持稳定的通货。但是，在这里，我想还有别的要说。

对有些人来说，“政府”好像是一个巨大的权力储藏，它使他们去梦想可以拿它做什么用。他们有各个方面最喜爱的计划，他们真诚地相信，夺得这个权力之源，必要时增加它，用它来将他们最喜爱的计划强加给他们的同胞，是为了人类的利益，他们把这理解为治理者的冒险。因此，他们倾向于承认政府是一种

热情的工具;政治的艺术是燃起和指导欲望。简言之,治理被理解成就像任何一种别的活动——制造和推销一种品牌的肥皂,开发一个地方的资源,或发展一个住宅区——只是权力在这里(多半)已经动员起来了,企业值得注意只是因为它目的在于垄断,只是由于它许诺一旦夺得权力之源就会成功。当然,一个这种私有企业政客如今会一无进展,除非人们的要求非常模糊,以至于他们能被怂恿去要求他只能提供的东西,或他们的要求奴性十足,宁可要提供富裕的许诺,也不愿要选择和自行负责的活动。它并不都像它看起来那么一帆风顺:一个这种政客常常错误判断了形势;那么,简言之,甚至在民主政治中,我们也会体会到骆驼对赶骆驼人的看法。

现在,政治方面的保守气质反映了一种完全不同的治理活动观。这种气质的人将政府职责理解为不是去燃起热情和给它新的目标作为能源,而是给已经太热情的人的活动注入一种节制的成份;去抑制、去泄气、去平定和调停;不是去拨旺欲望的火焰,而是去把它们扑灭。所有这些,不是因为热情是罪恶,节制是美德,而是因为如果热情的人要避免陷人两败俱伤的遭遇,节制是不可少的。这种政府不需要被看作是仁慈天意的代理人,道德法则的看守人,或神圣秩序的象征。它提供的是某种它的国民(如果他们是像我们这样的人的话)可能很容易承认是有价值的东西;实际上,在某种程度上,它是某种他们在日常的事务或消遣过程中为他们自己做的事。他们几乎不需要人们提醒他们它是必不可少的,像经验者塞克斯都[①]告诉我们的那样,古代

① 塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus):活动于3世纪初的哲学家、历史学家。他在其《皮朗主义纲要》和《反对独断论者》两部著作中对希腊怀疑主义作了全面的记述。——译者

波斯人习惯在一个国王去世时通过将一切法律抛到一边度过5天恐怖的日子来周期性地提醒他们自己。一般而言，他们并不是不愿意为这种服务付不太过分的费用；他们承认对这种政府的合适态度是忠诚（有时是自信的忠诚，其他时候也许是悉尼·戈多尔芬[①]心情沉重的忠诚），尊敬和有些怀疑，不是爱戴或奉献或热爱。因此，治理被理解为一种次要的活动；但人们也承认它是一种特殊的活动，不容易与任何别的活动结合在一起，因为所有其他活动（除了纯粹注视景色）都需要支持一方，放弃无关的一方，后者（在这种事物观上）不仅适于法官，也适于被理解为有一种司法职能的立法者。这样一个政府的国民要求它应该是强大的、活跃的、坚决的、经济的，既不反复无常，也不过分积极：他们不需要不根据规则来指导游戏的裁判员，偏袒一方的裁判员，玩他自己游戏的裁判员，或总是自行吹哨的裁判员；毕竟，游戏就是要做的事，我们既不需要在做游戏时保守，目前也不倾向保守。

但是，在这种样式的治理中，有某种东西比仅仅由熟悉和合适的规则所强加的约束更需要加以观察。当然，它将用法律来支持政府，而不是用建议或引诱或任何别的手段；一个乐于助人的内务秘书或一个险恶的财政大臣。但人们可以指望它将对它国民的信仰和实质活动的中立景象本身产生一种约束的习惯。一个这种政府在我们战斗的狂热中，在信仰的激情冲突中，在我们要拯救我们邻人或全人类的灵魂的热情中，注射了一种不是理性（我们怎么竟希望那样？），而是准备来用一种罪恶对抗另一

---

① 悉尼·戈多尔芬（Sidney Godolphin）：英国内战期间为国王查理一世而战的贵族，于1643年阵亡。虽然他为国王而战，但他对查理一世的智慧有很大的怀疑。可他仍然忠于国王的权威，尽管在心里对它有疑问。“心情沉重的忠诚”即指他这种带有深刻悲哀和遗憾的忠诚。——译者

种罪恶的反讽的成份，本身不妄称智慧而抑制放肆的戏弄成份，化解紧张的嘲笑的成份，惯性和怀疑主义的成份；实际上，可以说，我们保持一个这种政府为我们做我们既无时间也无爱好去为我们自己做的怀疑主义。它就像人们甚至在最热的夏日在平原上感到的那种高山的清凉感觉。或者，把隐喻丢在后面，它就像"调节器"，通过控制它各部分运转的速度，使一只引擎免于在压力下崩溃。

那么，使保守主义者有意取这种治理活动观的就不是纯粹的偏见；不需要任何傲慢的形而上学信仰诱发它或使之可理解。它只是与这种观察相关联，在活动注重于进取心的地方，另一种活动秩序是必不可少的相对物，它注重约束，当指定给它的权力被用来推进它特别喜爱的计划时，它不可避免要腐败。一个同时是运动员之一的"裁判员"不是裁判员；我们不倾向于保守的"规则"不是规则，而会激起混乱；梦想和统治结合在一起产生暴政。

四

那么，政治保守主义在一个倾向于冒险和进取的人民那里，在一个喜欢变化和用"进步"[①]来使他们的喜好合理化的人民那里并不是完全不可理解的。为了认识到明显的"进步"对于一个政府来说是不合适的，人们不需要想到"进步"的信仰是一切信仰中最残酷和无益的，唤起了贪婪之心却没有满足它。实际上，

---

① 我没有忘记问我自己这个问题：那么为什么我们如此忽视适于我们处境的东西，使主张采取有力行动的冒险家成为近代政治家的老套？我已试图在别处回答它。

在政府问题上的保守倾向对于依靠自己做某事和想某事的人，对于有技巧要实践或要发思想财的人，对于热情不需要点燃，欲望不需要激起，更好的世界的梦想不需要激励的人，似乎是尤其合适的。这种人知道施加秩序却不指导事务，浓缩义务从而给快乐留有余地的规则的价值。他们甚至准备容忍由法律确立的基督教会的秩序；但这不是因为他们相信它代表了某个无懈可击的宗教真理，而只是因为它限制了各宗派不适当的竞争，和（如休谟所说的）缓和了“太卖力的教士的祸患”。

现在，不管这些信仰是否推荐说它们自己对于我们的处境和对于我们可能在那些统治我们的人那里发现的能力而言是合理的和合适的，在我看来，它们和类似它们的信仰使政治方面的保守气质可理解。这种气质在不是我们自己的处境中有多合适，是否政府问题上的保守在一个没有冒险精神的、懒散的或无精打采的民族的处境中会有同样的相关性，是一个我们无须试图回答的问题：我们如我们所是的那样关心我们自己。我自己认为这将在任何处境中占据一个重要的位置。但我希望我已经澄清的是，在政府问题上保守与在几乎所有别的活动中激进并不是完全不一致的。在我看来，关于这种气质，从蒙田、帕斯卡、霍布斯和休谟那里比从伯克和边沁那里有更多的东西可学。

在可以指出的这种事物观的许多必然结果中，我要提到一个，即政治是一个不适于年轻人的活动，不是因为他们的罪恶，而是由于在我看来至少是他们的优点的东西。

没有人会自称很容易获得或保持这种政治样式所要求的中立心态。控制自己的信仰和欲望，承认事物当前的状态，感觉手头事物的平衡，容忍讨厌的东西，区分犯罪和过失，尊重礼节，甚至在它似乎导致错误时，这些是难得的成就；它们是不能在年轻

人那里找到的成就。

每个人的年轻时代都是一个梦，一种快乐的精神病，一种甜蜜的唯我论。没什么东西在他们那里有固定的形态，没什么有固定的价值；一切都是一种可能性，我们幸福地靠赊欠来生活。没有义务要遵守；没有账要记。没什么预先详细指定；一切都是能用它来理解的东西。世界就是一面镜子，我们在里面寻找我们自己欲望的映象。激烈感情的诱惑是不可抵挡的。当我们年轻时，我们不愿意对世界让步；我们从来感觉不到我们手头事物的平衡——除非它是一个板球球拍。我们不善于区分我们喜欢的东西和我们尊重的东西；紧迫是我们的重要性标准；我们不容易理解平凡的需要不是可鄙的。我们对约束不耐烦；我们像雪莱一样，很容易相信养成一个习惯就是失败。这些，在我看来，当我们年轻时，是我们的优点；但它们离适合参与我描述的那种样式的政治的气质是何等遥远。因为生活是个梦，我们论证说（用似乎有理但却错误的逻辑），政治必定是梦想的冲突，我们希望把我们自己的梦强加给它。有些不幸的人，像皮特（可笑地被称作"小皮特"）[①]，生来就老了，几乎在他们的摇篮里就适宜搞政治；其他人，也许更幸运，并不像俗话说的人们只年轻一次，他们永远长不大。但这些是例外。对于大部分人来说，存在着康拉德叫做"阴影线"（shadow line）的东西，当我们过了这条线，它就展开一个坚实的物质世界，每一个都有固定的形态，每一个都有它的平衡点，每一个都有它的价值；一个事实的、而不是诗意形象的世界，在这个世界中，我们已花费在一件事情上的东西不

① 小皮特（William Pitt, Younger, 1759—1806），英国首相（1783—1801；1804—1806），改组东印度公司，改革财政和关税制度，组织反法联盟，进行反对法国革命政权和拿破仑的战争。——译者

能花费在另一件上;一个除了我们自己还住着其他人的世界,这些人不能归为我们自己激情的纯粹映象。在这个平凡世界中变得安然自得使我们有资格("政治科学"的知识决不能使我们有资格)去从事保守气质的人理解为政治活动的事,如果我们是那样情愿,而且没有更好的东西去思考的话。

第七章

法治

一

“法治”是一个普通的词语，常常有点捉摸不定地被用来描述近代欧洲国家的特征，或将某些国家与其他国家相区分。它更经常是描述一个国家也许可能成为什么，或某个民族宁可要它是什么。但是，就像所有这样简略的词语，它是模棱两可和含糊不清的。让我试着将它分解开，看看里头藏着什么。我要尽可能从近根本处开始，将我自己限于它必定有的意思，而不考虑它所描述的状况中令人满意的东西或其反面，忽略它在用作意识形态口号时人们可能或不可能使它产生的意思。

“法治”这个词语与人类联合有关。它大意是指通过承认某些联合的条件，即“法律”而联合起来的人：结合在一个排他的、能明确规定的关系模式中的人。因此，我将以两个简短的关于一般人类关系的评论开始。

首先，人与人之间的关系很容易是各种不同的联合模式偶然的集合。我用联合模式意指一种范畴上独特的，能根据它自己的条件明确规定的关系，它排斥其他的联合模式，但不否定它

们。因此，两个人可以作为丈夫和妻子，结合在一种法律的关系模式、市民的或基督教会的关系模式中，但他们也可以根据不同范畴的爱、感情、友谊等等相关联；此外，他们可以是某个商业事务的伙伴。一个教师与他的学生有一种法律和商务的关系时，他们也有一种教育关系，它的条件既不是法律的，也不是商务的。简言之，虽然人们可以有各种各样与他人的不同关系（实际上主要由它们组成），在它们之间活动而不会混淆，但在一种关系模式中的主体总是一种抽象，一个角色（*persona*）①，一个根据不同的、排他的条件与他人相关联的人。代表着一种关系模式的“法治”指出一种与有相同模式特性的他人相关联的“角色”。他的角色特性和这种联合模式的条件是什么？

其次，尽管形态不同，所有人类关系都有共同特性。人类是有理智的活动者，他们所有的一切或任何关系的条件是信念和承认：不仅是他们已经了解和理解（或误解），归于或假定关于他们自己的东西，而且是他们认为适合要求他们自己和相互要求的东西。人类关系是人类的发明，在生活和给行为加上条件过程中发明的流动。这里，我们和技巧打交道。但是，一种已经想象出来，也许被详细阐明、提炼和作为一种实践被享有的特殊的人类关系模式，可能在那时才成为反思的主题，在反思中，它的条件和状态被精确地加以区别。这里，就像别的地方一样，实践先于系统阐述它的形态特性的反思。在亚里士多德、伊壁鸠鲁或蒙田寻求区分友谊的特性之前，就有朋友了。12 世纪西南欧的“高雅之爱”是一种复杂的、人为发明的、变化

---

① 拉丁文词 *persona* 意思大致与英文 person 相当。但欧克肖特这里不是用它来指具体或一般的人，而是在人在特殊的关系或联合模式中特定的功能地位意义上来使用这个拉丁词的，我认为很难找到一个合适的中文词来翻译它，勉强译为“角色”，但读者仍需记住它意蕴的抽象性与形式性。——译者

的实践，在安德烈斯·卡皮拉努斯写他的拉丁文论文《论爱情》，详细阐述了爱情的形式原则之前，就已经在行为和乡土歌曲中被人赞美。因此，"法治"这个词语意指一种已经在实践中被概略瞥见，但还未经反思，人们断断续续享有，一知半解，不太清楚的人类关系模式；反思的任务不是要发明某种迄今还未听说的人类关系，而是要通过尽可能精确地区分它的状态赋予这种有点模糊的关系一种清楚表达的特性。它意指一种关系，这种关系唯一和专有的条件是某种规则，即法律。但这些法律不像化学或心理学的"规律"，或经济学的那些"规律"，那些规律要预言什么可能将发生，或解释已经发生的事；法律是人的发明，目的要表明一种人类关系的条件。这种以人造法律为条件的关系模式的特性是什么？

二

人类关系最基本的模式也许是交易联系，在这种联系模式中，两个或更多的人只是为了寻求，也许是为了获得他们不同的当前需要的满足而联系在一起：买者与卖者的关系，街上吹长笛的人与他的过路听众的关系，施与者与接受者的关系。所寻求和也许要获得的可以被区分为"商品"或"服务"。这些需要和满足可说是有待达到的"目的"，或有待促进的"利益"。但是，无论可能怎样，这种关系是就需要及其通过行动得到实质满足而言的。它是一种目的关系，计划要为联合在这关系中的每一个人获得一个设想的或希望的实质（因此是短暂的）结果：一种内在地有限期的关系。像所有人类关系一样，它是抽象的——不是在人们之间，而是在有关某个实际需要及其满足的人们之间：我要买苹果，你要卖苹果。我在找工作，你有一个工作提供，他是

--个正在来回招揽生意的出租车司机，我要去恰林克罗斯。[1]

联系的交易模式是依据能力的关系。相关的人只知道彼此在寻求实质满足，他们只有对彼此有条件地提供满足，或威胁要拒绝提供或帮助提供所寻求的满足作出反应，才能得到这种满足；他们是根据他们寻求或作出这种提供或威胁或抵制这种威胁的能力联系在一起的，也许也是在承认和使用像工具（如钱），实践（如承诺）或格言（如“当心买主”）这样他们可能设计来促进有效运用他们能力的东西中联系在一起的。这里，在一场拍卖中的出价和推销员的喋喋不休都是在运用能力。因此，这种交易模式的联系也许可以被认为是一种因果关系；人们根据期待、希望的或行动和言论预示的实质结果来行动和发表言论。

那些交易冲突，被能力考虑之外的其他考虑所缓和；被一个角色的各代理人相互的承认而不只是一个实质满足的寻求者所缓和；被道德顾虑或法律义务的干预所缓和；即被那些如果没有正而阻碍获得所寻求的满足，至少与它没有工具性关系的考虑所缓和。无疑，在任何这种实际关系中，从形势上说都是很平常的（虽然决不总是这样）[2]。但是，被理解为一种无条件地与实质需要的满足有关的理想联系模式，我称为交易联系的东西的范畴完整性，仍然未被任何这样的情况限定。

这种联系模式的另一种形式是人们加入其中寻求满足一种选择的共同需要，或促进一种共同利益。这里，有关的人认为他们自己不是在从事一个计划满足他们不同需要的交易时相关的各方，而是同事、伙伴、同志或同谋，联合起来寻求一个共同的实

---

① --个火车站名。——译者

② 例如在1789年夏法国的大恐慌（*la grande peur*）中。

质满足。他们可以将他们自己组成一个伙伴关系、一个同业公会、一个协会、一个党、一个社团、一个联盟或一个社群。他们共同的目的是达到一个未来,达到所希望事物的实质条件,它可能简单或复杂,达到一个临近或遥远的前景,或可能继续促进一个持久的共同利益:宣传基督教知识协会,反流血运动联盟,有证客栈老板协会。甚至一个内向的没有实质目的的联系(一个"朋友"的交往)也可能有这种性质,如果它的存在遭到反对或威胁的话。

联系在这里是组成一个社团或联合的认同以达到一个所希望的满足的能力聚集的集合体。它是在选择和承认一个共同目的中构成,每一个联合者都着手贡献他那份能量:即他的时间、精力、手段、技巧等等来追求这个目的。这些联合者都是些角色,是就他们为共同事业作贡献而言的人。这项事业占用时间,它要求各种资源,它指望一个未来,它内在地是有限期的,可能以他目的的达到或联系的瓦解告结束。简言之,这里的联系模式就是我称为交易的东西。有关的人加入他们之间的种种交易,在交易中他们的技巧都指向为共同事业服务。人们在与其他属于别的这样的联系的人或不属于这样的联系的人交易中从事这事业本身。

因为在这种形式的交易关系中联合关心的是将能力作为达到一个目的的手段集聚起来,因为它的资源是它成员的各种贡献,可以料想除了直截了当共同承认所追求的目的外,它还有某种组织。可能会设计一些联合的条款来将那些可能阻碍执行的人排除在外,有一个章程,有法定的会议决定政策、职分,等等。但这些安排、实践、规则和惯例只是对可用资源慎重的处理,是追求共同目的的工具,因为它们的有用性才需要它们,而它们的有用性本身在于它们不断起作用。因为它们作为联合的条件没

有独立的地位，不引进新的考虑，它们不能限定这种联合模式，这种联合仍是根据希望和获得实质满足的能力的关系。虽然任何一伙这样联合起来的人可能会承认非工具性的道德或法律的考虑，但这还不能使他们的交易关系作为一种独特的联合模式具有完整的资格。

那么，这里有关的是一个角色——不是一个被谴责寻求自己幸福，寻求一种快乐超过痛苦或"生存"的平衡的概念的"自然"人，而是一个只由偶然的需要和利益构成的人，他关心在与他人的交易中满足和促进它们，根据这么做的能力来获得认同。这种努力有一种不可避免的自我指认，但这种特性则完全不必是被俗称为"追逐私利"的角色。所寻求的实质满足可以是他人的成功或新森林矮种马的福利；但这并未限定这种联合模式。这里是一种独特的联合模式：根据要求和实质满足的关系，它占用时间，面向未来，在这种关系模式中所用的手段包括工具性的规则、安排和实践，但除了那些达到目的的能力考虑外，它不受别的考虑支配。

但这显然不是我们正在寻找的那种角色和联合模式。我们正在寻找的是一种据说在其中联合起来的人明确地只依据对某种行为规则，即"法律"的承认而联系在一起的联合模式。而我们在这里所有的是明确地只根据寻求满足实质需要和他们这么做的能力联系在一起的联合者。在这种联合模式中，没有任何东西与"法治"这个词语一致：只有目的，计划，政策或权力。[①] 让我们再试试。

---

① 甚至这种联合的模式也不能避免法治——在追求实质满足时行动的选择与执行受"历史的法则"或物理学法则的支配，这里成功服从"平均律"或"最强者律"——这种论点当然是不相干的。这不是"法治"这个词语所指的那种法律。

三

考虑一下玩游戏所需的关系:下棋,网球或板球。

首先,有一个竞争者的角色。他在从事一件有目的的事:追求所希望的实质满足。他一心要赢。他也许可能要操练他的心智(下棋而不是解难题),或操练他的肌肉(打网球而不是跑步),但除非他作为一个竞争者行事,否则没有游戏。与一个甚至不试图赢的对手打网球是多么不可能。做事需要时间。人们做一连串的行动来从事它,它有一个终点。这个角色根据能力与他的竞争者和他的伙伴相关联;即他在有所行动时操练相关的技巧获得他寻求的满足,以此与他的对手和他的伙伴相关联。这些是一个"好的"游戏者区别于不好的游戏者的条件。如果他是一支球队的成员,这些就是他的伙伴理解和评价他的条件。这种技巧是各种各样的,但它较一般的特征部分是根据一个教练和指导说的那些工具性的方案或准则来系统阐述的。人们常常认为这些方案是规则,但如果那样的话,应认为它们是指向行动或活动的禁令,有利于追求一个所希望的目的,就它们持久的不断起作用的经验而言,应该将它们视为多少是有价值的。因此,告诉你保持直线击球不是向你指一条"板球的规则",而是让你意识到与一个成功的击球手有关的一种有价值的精明的考虑。

在这种积极的、有目的的角色之上的是另一种角色,它不是根据在追求实质满足时执行行动或享有技巧,而是根据承认游戏构成的。这种游戏是什么?它只是一套规则。这些规则是什么?它们肯定不是根据它们获得一个所希望的未来的满足而在所想象的行动间作出区分的方案。它们不是有效使用能力的指导,它们并不给予竞争者好处或损害,它们并不是区分较好与较

坏的游戏者的条件。它们也不指向竞争者的目的之外的一个目的或另一个选择。它们不是得做或得克制的命令。同意这些规则本身不是一个可能的实质行动;它是遵守加在唯一的行动上的那些规定性的限制,即在这些行动中,竞争者运用他的技巧寻求满足。这些规则在一个深思熟虑的过程中产生,可以改变或修正。它们先于任何游戏活动存在和被认识,它们不依赖任何这样的活动而存在。根据这些非工具性规则联系在一起,就是通过相互遵守本身构成游戏的条件的义务而联系在一起,这是一个人们不能以不同意或出于良心反对它们所规定的东西为理由来回避的义务,它可以象征性地以听从它们的管理人——一位裁判或仲裁人——来表达。不遵守这些规则也可能有处罚,但规则本身并不假定不服从,赞同它们的义务不纯粹是服从一个处罚的义务。

此外,游戏规则显示了所有真正的规则的双重特性。它们可以从其可靠性方面来考虑,或从它们规定的条件的合乎需要方面来考虑。这里,这些条件的每一个都以一种特有的形态出现。对于那些从事游戏的人来说,首要的考虑——规则的可靠性——是最要紧的。这里,在规则很少,且简单而熟悉的地方,无须详尽的探讨,通过参考一本规则书就可以决定;或者,如果这本书允许另外的选择的话,它可以在游戏开始前通过游戏者之间的一致同意在这时定下来。既然游戏规则是一个自主约定的任意条件,它们就不可能一下子被宣布为都不合乎需要,对由它们任何一条规定的条件是否合乎需要的考虑就是一个类似的有限关心。人们可以认为,一条规则是过分的负担,它会"搞坏游戏",因此应该改变;但没有什么考虑,人们可以根据它说,在任何扩大的意义上,它是"不公正"的。"公平游戏"这个说法不会引起对"公正"的考虑;它只是意味着自觉地根据其可靠的规

则玩这个游戏。当然,这样的规则也包括一个游戏应不应该玩的规则。

那么,一个游戏的游戏者是以两个范畴上截然不同的联合模式联系在一起的。一个是可指定的竞争者的实际的有限期的关系,他们根据他们各自在一连串自选的活动中追求一个实质结果的能力来认同。它是一个在地点与时间上都确定的关系,穷尽于这个活动。另一个是在一实质竞争之际引起,但先于和独立于任何这样的活动而存在,不穷尽于此活动的理想的关系。正是这第二种关系使我们瞥见一种明确只依据承认规则的联合模式。但那只是一瞥。在看到根据法治的联合的完全性质之前,还有一些路要走。不过,我们可以声称已经知道了这个词语的某些意义,让我来集中一下。

四

格言、劝诫、教诲、请求、警告或责备要么是一般的关于某个根据其种类来理解的普遍情况而发的言论,目的是推荐如果这种情况出现时应不应该接受它的实质回应,要么是讲给一个可指定的行动者听的,劝他如何回应他发现自己身陷其中的那种处境。因此,《Bagshot 评论》中的一条就是"给穷人的劝告:在生活的一切非常时刻都好像你是富人那样行动"。或我在我父亲的文件中发现的律师账单:"1892 年 1 月 30 日。劝告让睡觉的狗躺着:一个几尼。"或威灵顿公爵对一个记者的回答:"从你所说的看,你似乎使自己陷入了一个该死的困难境地,你必须尽你最大努力摆脱它。"

这样的言论及其类似的东西在两个重要的方面不同于规则。首先,它们的风格是审慎的。它们会敦促那些它们对之说

话的人做这而不做那，做某事而不是什么都不做，或什么都不做而不是做某事，但总是以结果为理由。它们关心的是作为获得所希望的实质满足或避免不想要的结果的手段的行动，而规则并不与实质性的目的联系在一起，关心的是行动的合宜，而不是它的得计。其次，格言或箴言所含的推荐的有效性与其合乎需要或作为一个劝告的价值是无法区分的；二者都在于它的明智或有用性——即在于遵照它去做的结果是（或可能是）所寻求的实质满足。而规则的有效性在于它的可靠性，它只能根据一种范畴上不同的考虑来确立或驳回，这种考虑不同于那些在维护或反驳它的合乎需要性时产生的考虑，并且与达到一个实质目的的能力无关。

在另一个极端上，规则本身不是指令。首先，一个指令或一个命令是对一个可指定的行动者所发的言论；而规则，如果认为它是一种言论的话，是对一个不认识的（在某种程度上一个还未出生的）听众而发的。它有一种权限，它一律和持续地与所有在或未来可能在这权限内的人有关。其次，一个指令本身是为了回应一个特殊情况的行动，并尽于此；而规则一直存在着，先于它后来可能被发现与之相关的假设情况而为人所知，并不穷尽于引起它或赞成它的情况。第三，指令是一道做实质行动的命令，它要求服从；即做它指定的行动。而规则假定行动者在追求实质满足时希望做和做自选的行动，它们不是规定做某个选择的行动，而是规定在做所有或任何行动时同意附加的条件。回应规则不能是服从；它是充分同意它规定的条件。第四，一个指令，严格说，[①]是设计来得到一种事物的实质状况（所做的行动和也许所希望和期待的较遥远的结果）的有权威的言论，它的有

---

① 即有别于像“要钱还是要命”这样的“要求”，那只是权力的一种表达。

效性既不在所指令的东西的特性或性质，也不在任何可能与之相联的处罚不服从的权力，而只在它的权威或可靠性。这种可靠性只能通过与一条规则相关而被决定。指令本身不是规则，但它们根据规则来要求联合。下指令的权能属于一种机关，属于一个根据规则来识别的角色；只有一个根据服从的义务来识别的角色才可以是指令的主体。

此外，规则不仅仅是据以衡量、计量和识别行动的得当与否的标准或尺度。它不仅区分行为的对与错，它是得在行动中同意的条件的权威规定，它的对应物是同意这些条件的义务。但有这样的一个义务不仅是感到受约束，它也不能与通常有一种照章办事的倾向——被称为"服从的习惯"相混淆。它只是承认规则的可靠性。就像规则的可靠性或权威既不与同意它规定的东西，也不与任何可预期的由依从或不依从它的规定而来的酬劳或惩罚的后果联系在一起，因此，它包含的义务既不与同意它规定的东西，也不与就遵守或不遵守的后果而言的希望或恐惧联系在一起。没有照办或甚至拒绝照办并不能否定这义务。依据规则的联合首先要求的是一个准备好的确定它们可靠性的手段。

然而，规则也可以在它们规定的东西方面意识到。这就是必定占据规则制定者注意的东西，它可以是其他人合理关心的事。既然规则规定的是一个同意所有在它权限之内的人做自选行动时遵守非工具性的限定条件的义务，这里得意识到的是它迫使他们遵守的实际条件。在规则的制定者中，这可能引起各种审慎的和引出重要结果的考虑（像发现一个过失的困难与可能的代价这样的考虑），但对于他们和对于其他人来说，规则主要关心的是可以有点不严格地称为对这些条件的"评估"的东西，它有别于决定它们的可靠性。我用"评估"意思不仅是说一

条规则与组成它所属的,或计划要属的这套规则里的别的规则的一致性,而且也指它对形成这套规则所做贡献的价值,这套规则是所发明的非工具性人类关系式样所需的条件。如果这种形成是任意的(像在一个游戏中),这种评估的约束严格来说就是有限的:没有一般原则的地位,更没有合乎需要与否的普遍尺度。但显然这种有限不是内在于规则的概念,评估可以是一件广泛的事情。

最后,我们从游戏中学到的关于根据规则联合的东西至少暗示了两个进一步的考虑。首先,在某个场合,会产生一条规则的条件是否被适当遵守的争论,需要某个权威的程序来解决它们。其次,既然这样的联合在某种程度上取决于被一般遵守的规则,需要有与不遵守它们连在一起的处罚。但是,当然,虽然希望避免处罚可能是遵奉的一个理由,它不可能是遵奉义务的根据。

还有,到目前为止,根据规则的联合是作为权威规定方面的关系出现的,这些规定有某种权限和可确定的可靠性。它们假定从事自选行动的行动者促进或得到各种实质满足,它们将各种在做所有或任何这些行动时得遵守限定条件的义务加于他们。这些规则不是设计来促进或阻碍获得这些满足,它们不能这么做,它们不是达到它们自己的实质目的的工具。人们可以遵守或可以不遵守这些义务,但不遵守它们并不能否定它们。

这就是玩游戏的人的情况。但正如我已表明的,游戏提供了一个略微有限的这种联合模式的例子。事情是断断续续,随意从事的。在一个给定的时期为享有单一和最终的满足而竞争的情况是特别的。与规则相关的活动是少而简单的,游戏规则(它们本身是少而简单的)是任意的;一条特殊规则所规定的东西是否合乎需要要依靠它与其他规则的关系来决定。它们的可

靠性通常并无异议,但超出参考一本规则书去探讨它则是困难的。可以适当遵守游戏规则的方法是多样的,但却是严格有限的,破坏规则所加的处罚有着对所受损害的补偿这样有点奇怪的外表。规则本身有一不寻常的地位:虽然所寻求的满足(赢)当然不能只通过遵守规则来达到,然而,它是根据规则界定的。

让我们来考虑一下这种联合模式的一个至少不那么断断续续的例子:可以被称为道德联合的东西。

五

道德联合是依据相互承认某些条件的人类关系,这些条件不仅详细阐明行为上道德的对错,而且规定义务。它假定行动者在行动时是以交易方式联系在一起,以满足他们各自的需要,并将遵守某些条件的义务加于一切这样的事情。这些条件既不是得到实质满足的工具,也没有它们自己的实质目的。因此,道德联合不仅是一种抽象关系,一种角色的关系,而且这种抽象的条件在样式上也不同于目的是满足需要的联合的那些条件。

如它出现在我们面前和我们了解它的,道德不是一份许可与禁止的清单,而是日常实践;即交往的习惯语言。就像任何其他语言一样,在其用法上,它决不是固定与达到完美了。但虽然可以在细节上批评与修正它,决不能完全拒绝它和用另一种语言代替它。我们可以以各种语感(*Sprachgefühl*)来说它,但它决不会告诉我们说什么或做什么,只告诉我们应该说或做我们希望说或做的。因此,道德行为,就它承认道德的种种考虑而言的行为,是一种文化。就像文化的考虑本身并不构成言论,就像实践本身决不能实行一样,我们可以道德地行动,但没有实际行动可以只用道德术语来说明。

除了参与道德联合外，还有各种事情我们可以在道德方面来进行：特别有三。

首先，我们可以不顾道德规定的各种实际的强制性条件，反思作为一种联合模式的道德关系的性质；即系统阐述各种关于道德权威和义务的命题。这是一个道德哲学家的事，它不同于一个道德家的事。它主要关心的问题之一是说明这种关系模式所需要的角色。也许，它会提出像这种角色不是做交易以寻求满足他需要的行动者的那种角色，或道德考虑唯一关心的就是执行行动的动机这样的命题。

其次，道德实践可以表现为对一个理想角色有条件的反应：例如，纽曼[①]将"绅士"的特征描述为一个不是由想要或做这个而不是那个的倾向构成，而是由无论他可能选择做什么，他都承认某些考虑的倾向所构成的角色。

第三，道德实践可以被简略、概括和表现为一套规则。这无疑是有点粗略的做法，但如果我们这么做的话，我们将看到一个可辨认的依据承认规则联合的例子。

道德实践也许可以化约的规则不是关于与可能的后果有关的做什么和不做什么的谨慎的指导、教导或警告：它们阐明义务。它们不仅是行为对错的标准或尺度：它们强加义务。它们不是对可指定的行动者发布的指令，告诉他们做计划来获得实质结果的特定的行动：它们先于与它们可能有关的情况，不知这些情况而存在，它们并不即生即灭。它们规定的是在执行自选行动时遵守限定条件的义务，当然，这些条件本身不能被执行。这些条件并不是获得在它们与之有关的执行中所寻求的满足的

---

① 约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman，1801—1890)，英国红衣主教，牛津运动的领导人。——译者

工具，它们没有自己要得到或促进的目的或目标。没有服从或甚至拒绝同意这些条件不是拒绝这么做的义务。简言之，这些条件有真正规则的外表，按照这些规则，一个道德实践被化约为种种可详细说明的义务。

然而，有些考虑使得很难只根据规则辨认道德关系。由于简单的混淆，道德规则被误解为有助于达到事物多种可详细说明的状况的指导工具：例如，“善”被等同为联合在一起的人的幸福或他们及其宠物快感的最大化，我们可以将这简单的混淆放在一边。但是，化约为规则的道德的刻板，及其将道德考虑变为纯粹礼仪的外表引起反感，由于这种反感道德被解释成无意义的绝对“正确”的集中，解释为一种顺从，这种顺从或在一个被“良心”强制的主张中，或在一个认为这些基本原理的精确规则挡了他有他自己“风格”的路的自觉的“不道德的人”的表白中寻求释放。此外，在只有规则的地方，它们不可避免的不定性要求一种决疑法的程序，它们按照这个程序与偶然的情况相关联；(除了据说道德决疑法所包含的“道德意识”的毁灭外)在没有对它的权威规定，每个人必须为自己决疑或接受某个自封的道德学家的结论的地方，难道不缺什么？再者，在除了受损害者的谴责，旁观者的不赞成或社会排斥的任意放逐就没有与不适当遵守它们的条件相联系的处罚的地方，所说的依据规则的联合难道就不缺什么？

但是，阻碍承认道德联合是依据规则的关系的主要考虑，是很难确定所说的道德规则的可靠性以及把这种可靠性与承认它规定的条件的“正确性”区分开来。这些困难决不侵入游戏规则：任何它们可靠性的问题都由一本大家接受的规则书来解决，由游戏规则规定的条件的任意性质排除任何事物，除了一个对它们的“正确性”严格相对主义的考虑，这里没有混淆这

二者的诱惑。但在化约为规则的“道德”方面，在可靠性和“正确性”二者是主要和引起争论考虑的地方，没有容易的解决方法。实际上，很难找到一个道德学家，如果他将道德关系理解为依据规则的联合的话，不会有意为了作为道德义务的基础的“正确性”而放弃可靠性。因此，奥卡姆的威廉会根据它作为上帝意愿的声音的可靠性而承认一条道德规则的权威，他的意志的神圣性本身也是它规定的无论什么东西的“正确性”的保证。其他人明显坚持道德规则可靠性的概念，但将它放在别处，放在它与一个理性的自然法的一致上，放在“自我实现”的必要条件或“良心”上，它们每一个也都是它“正确性”的伪装的保证；或者他们干脆宣布可靠性概念是多余的。简言之，作为依据规则的联合，道德关系仍然以某种方式是一个模糊和引起争论的概念，很难在它那里区分可靠性与“正确性”。但如果我们必须在别处找“法治”这个词语认同的那种联合模式，我们可能会有这样的观念，它一定是这样一种联合模式，在这种模式中，法律(*lex*)(一种根据它的可靠性来理解的规则)和正义(*jus*)(一种根据它规定的东西“正确性”或“正义”来理解的规则)二者都被承认，但却不混淆。

六

“法治”这个词语确切地理解，指一种只依据承认已知的、非工具性的规则(即法律)的权威的道德联合模式，它将在做自选行动时同意限定条件的义务强加给所有在它们权限内的人。这种联合模式可以无礼地打上“墨守法规”的标记，人们可以认为其他模式更有趣或更有用，但我认为这种模式是法治必有之义。就像所有其他的联合模式一样，它是一种抽象的角色关系——

只就他们一样无例外地是互相负有义务的主体而言的人。

这样的人可以在所有其他方面相互是陌生人。或者,在履行某个别的角色时,他们可能与某些其他人临时或持久地在某种别的关系模式中结合在一起,这种关系是任意或一致选定的,有期限的:在做交易以得到实质满足中,在交换服务中,在给予和接受中,在共享和表达宗教信仰中,或在促进共同利益中。实际上,他们可能随机地将他们自己构成的利益少数派,或他们依据来不时辨认他们自己的集合(性别、家庭、种族、职业、嗜好,等等),在数目和种类上没有个完。但在所有这些方面和所有这些活动中,在也有依据法治的关系的地方,在那方面,它们仍然不易觉察和不可避免地依据法律规定的条件联系在一起,这些条件不是设计来促进或阻碍追求任何实质利益,因此,它们给不出和不能给它们任何一个以承认。就法治而言的关系本身也不可能是促进或得到一个共同的实质满足的联合。因为这种有目的的联合的条件不会是在做各种各样自选行动时同意限定条件的种种义务,而是许诺去做这样的行动,这些行动可被断定为有助于追求和达到一个选择的共同目的;这是不可能的。最后,依据法治的关系不能是就共同承认在一切或任何法律中规定的条件的合乎需要而言的联合,或就人们可能认为它们有的某种"正确"或"正义"或"合理"的性质而言的联合,或就联合者始终或通常同意这些条件而言的联合,或就与不同意联在一起的无论什么处罚而言的联合。这种关系唯一的条件是承认法律的权威和可靠性。

因此,这种联合模式的首要条件对于联合者来说是知道法律是什么,有一个尽可能少的思辨的程序,以决定它们的可靠性和它们规定的义务的可靠性。只有在掌握唯一的立法机关的人遵循公认程序,深思熟虑地制定或挪用,改变或废除法律的地方;在对法律可靠性的唯一承认表达在承认它是适当地制定的

的地方;在这承认并不需要赞同法律规定的东西的地方;在没有别的被授权的独立机关根据它规定的东西宣布一条法律不可靠的地方,这条件才能被满足。简言之,法治的首要条件是一个"主权"的立法机关。

然而,就这个立法机关而言,法治本身并不详细说明任何特殊的法规或程序。它本身并不规定谁将占有它,以及可以据以适当占有它的规则,或制定法律时应遵循的程序。它只要求这些本身应该是法律的问题。它将一种角色归于这个反映制定可靠法律的事情的机关的任职者或各任职者:一种没有它自己利益,并不是别人利益代表的角色。即一个作为那些依据法治联系在一起的人的角色的对应物的角色。

但虽然一个被公认为法律的制定者和管理人,以及作为法律的可靠性之条件的立法机关对于依据法治的联合来说是必要的,这法律却不必要编纂成典,这个机关也不必然成为法律的唯一源泉。然而,在一个规则被认为是自古以来的成法(*mos majorum*)(或被识别为也许不知起源的一个"共同法")的地方,它必须受立法机关的保护。它的权威不能在于它是古代的风俗习惯,在于它当前的有用,它传统的接受或在于承认它规定的东西之合乎需要;它的可靠性来自一个设想,即它不能抗拒立法机关制定法律时的挪用、拒绝或修正。

那么,作为人类关系的一种模式,法治要求一个有权威的制定法律的机关。当然,建立这样的机关有各种方法。但是,就这种联合的模式而言,所有需要看到的是,既然这种权威不能等同于任何它偶然的任职者有的或归于他们的自然性质(美德、精明、智慧、超凡魅力等等),或从任何这样的性质推出,它一定是这个机关本身的一个天赋;既然它是一个创造义务的权威,它必定是由于人们承认所强制的东西而被赋予的;既然它被先行授

权去制定法律，它就不能等同于同意法律规定的东西。[1]除此之外，“法治”这个词语指一个自给的，观念上自相一致的人类联合模式，这种联合模式依据承认所制定的法律的权威与可靠性，以及它们规定的义务，在这些义务中人们据以认可或拒绝法律的权威或可靠性的种种考虑本身就是所制定的法律；[2]在这种联合中，法律的权限本身是一个法律的问题；在这种联合中联合在一起的人意识到法律所加的义务这个必要条件包含在这条原则下，即对法律的无知不能为不遵守它规定的事物的罪名辩护。

一个法律，为了被公认为恰当而言的法律，必须有可弄清的权威。但它加给行为的条件肯定有别的不同于它们从制定它们的可靠性而来的强制性性质。任何对这种联合模式的说明都必须承认这些性质。它们中最重要的是由“正义”和“不正义”——*jus* 和 *injus* 这两个词所指的东西。实际上，可以说在法治中已预设了一个正义（*jus*）的概念。既然正义（*jus*）（在许多别的东西中）是一个在深思熟虑地制定法律时产生的考虑，这也许是一个说些关于它的话的合适地方。在法治中要求的正义（*jus*）概念究竟是什么？

在法治中，立法机关的章程就是赋予法律可靠性的东西，因此所制定的东西的正义或不正义不能从这样的章程或程序中得出。由此，赞成一个所谓“民主选举”的立法机关就是表达一个信念，它制定法律的权威将比以其他任何方式集合与构成的立法机关制定法律的权威更能被人有信心承认；关于它的制定是

---

① 一个篡位者和一个暴君同样没有权威，但是因为不同的理由。一个篡位者可能有人们要求立法者的非功利的外表，但他不能制定可靠的法律，因为他没有适当拥有立法机关。一个暴君可能适当拥有立法机关，但他用他的占有来促进利益，主要是他自己的利益，因此没有制定真正的法律。

② “法律调整它自己的创造”不是一个悖论而是一个自明之理。

正义还是不正义，它一点也不预示。我们必须到别的地方去寻找。

有些考虑常常可理解地被认为是对正义(*jus*)的考虑，实际上不是内在于一个正义的法律的概念，而是内在于法律本身。它们是区分一个合法秩序的条件，在缺少它们时无论什么声称是合法秩序的东西都不是它声称的东西：规则不是秘密的或追溯的，除了那些法律施加的义务外没有义务，所有联合起来的人都平等无例外地服从法律施加的义务，没有逍遥法外，等等。只是在这些考虑及其诸如此类方面才可以说不正义的法律不是法律(*lex injusta non est lex*)。关于裁定案子也有相似的考虑(例如，兼听则明，*audire alteram partem*)，我们将在后面谈到它。

除此之外，法律的正义或不正义是由这些考虑构成的，人们可能根据这些考虑承认法律不仅是适当制定的，而且是将被或已经被适当或不适当制定的；以及由在考虑一个特殊法律规定的条件是否合宜时产生的信念和意见构成的。这里，正义或不正义既不是这个联合模式的属性，也不是可能构成这样一种联合的当下条件的规则总体的属性，也不是一个立法者行动的属性，而只是一个特殊法律规定的东西的属性。它也不与它可能的实质结果的预言联系在一起：不管怎样，它将搅翻天。它对这些无动于衷。此外，法律不关心不同利益的价值，不关心满足实质需要，不关心促进繁荣，消除浪费，不关心普遍认为的好处或机会的平等或不同分配，不关心仲裁对利益或满足的竞争性要求，或不关心促进公认为是公善的事物的条件。因此，法律的正义不能等同于成功提供这些或任何别的实质好处，不能以提供它们的有效性或迅速，或分配它们的“公平”来衡量。法律也不关心提供或确保享有据说所有人都渴望的好处。如果有这样普

遍承认的“自然”善(据说生物学意义上的生存就在其中),法律不能关心无条件促进它们。它对这些或任何其他所寻求的满足的职责,是规定在寻求它们时的强制性条件。简言之,辨识法律的正义的合宜必须由道德、非工具性的考虑构成。然而,法律加于行为的种种条件不能关心与执行行动的情感或动机有关的最高的道德考虑。法律的正义不能说明任何像“人类的卓越”的条件或人类“自我实现”的条件这样宏大的东西。但如果法(*dike*)是比羞耻(*aidos*)更平凡的东西,它肯定是一个道德的而不是一个精明的考虑。

然而,法治的理论家们在决定人们根据它们来辨认人制定的法律的规定之“正义”或“不正义”的考虑时经历到了某种困难。这件事的主要目标是在这样的思考中寻求它们,即法律回溯到一个内在正义的“较高”或“根本”的法律,一个自然法或上帝之法,无论它们是在理性的道德的深思熟虑中被发现,还是(在奥卡姆主义的形式中)被认作是一个神圣的立法者任意“意志”的规定。为了便于有一个较易得到的正义规范,法律的正义常常被等同为它对一个“基本法”需要的思考(或与它们不冲突),这个基本法不是从西奈山得来,而是人类深思熟虑的产物,它本身概括了较思辨的“更高”法律的种种规定。这里,关于“更高”法律的权威的信念可能有各种各样,但没有混淆:它是法律。法律的正义在它与一个真正的法律的种种规定的关系中寻求,真正的法律(因此)与赞同或不赞同活动无关,而与规定在做自选活动时得遵守的条件有关,这些条件不同于法律的种种规定仅在于它们有更大的一般性。

另一方面,法律种种规定的正义据说在它们与一套“基本价值”,“人类行为实践合理性的基本要求”相一致,在于一套不可侵犯的“人权”或“无条件的人类自由”。这里有某种混淆。法律

种种必然有条件的规定如何能从它们与一套无条件的“价值”、“权利”或“自由”等等相一致(或没有冲突)中得出完全不清楚。实际上逻辑上不可能会是这种情况。此外,那些在这些据说是理性的或有价值的人类生存的无条件物中寻求法律之正义的人常常将它们等同于利益或实质满足(要求继续活下去、生育、被提供基本需要,等等),为了被认为是正义的,法律必须促进,或至少不阻碍它们。这当然否定了法律的非工具规则的性质。但这件事的两种形式的核心都是发现可以据以决定法律之正义的可证明的、不含糊的和普遍的准则。

但无论这样的确定性和普遍性可以以这种或任何别的方式获得,可以说依据法治的联合不需要它们。首先,它要求区别正义和关于正义的程序考虑,以决定一个法律的可靠性。其次,它承认一个合法秩序的形式原则,它们可以说本身就是“正义”的原则。此外,它可能会比较犹豫地承认,可能据以发现法律的正义的那些考虑既不是任意的,也不是不变的,或不会引起争论的,它们是一种道德经验的产物,这种道德经验决非没有紧张和内在的不一致。为决定法律的正义,这种联合模式要求的不是一套抽象准则,而是一种可以用来深思熟虑问题的话语的适当论证形式;即一种道德话语的形式,不是一般关心人类行为的对或错,而是狭隘地集中在一个法律可能施加的有条件的义务上,它不会被精明偶然的考虑分心,与出于良心的拒绝、与少数群体要求例外对待的欺骗性主张绝缘,以及至今为止可能是,与流行的道德愚蠢绝缘。一个所谓的权利法案(即伪装成它们本身就是法律的所谓正义的无条件原则),或一个独立的负责考虑法律之正义,如果发现它是“不正义”的话,被授权宣布一个法律不可靠的机关或机构,在它那里是没有地位的。这样的考虑和机构也许可能在根据利益的联合那里有一适当的地位,在那里,“正

义"只是彼此公平调节利益,但它们在依据法治的联合中没有任何地位。

但是回到我们对这种联合模式必需的机关的思考上来。

法律不可避免是对一般限定义务的不确定规定。它们事先就存在,必然不知道它们可能与之有关的未来的偶然情况。即使这些规定是"确定的"(即尽可能不含糊和彼此不冲突),它们自己也不能宣布它们关于任何偶然情况的意义。因此,依据法治的联合的第二个必要条件是一个被赋予权威的机关,它负有职责(根据某些有条件的证明规则)去弄清人们在一个特定场合所说所做的,这个场合由于它据说没有适当同意法律所加的义务而引起它的注意;以决定在那个场合所说所做的是遵守了还是没遵守要求遵守的法律义务;也许为这种不适当同意签发一个处罚或宣布赔偿。简言之,所需要的是一个司法机关,一个只在它们的合法性方面考虑实际行动的法院。

这样一个法院的行事是慎重的,但这里的考虑和程序在范畴上不同于制定法律所需的那些慎重的考虑和程序。[①]立法者仔细考虑在现存的一般义务体系的某个部分的改变之合乎需要,以及这种改变如何能纳入这个一般义务的体系,而法院关心一个特殊的偶然行动或言论只就其与现存的义务条件相一致而言。它可能只考虑一个现实的,而不是想象的或推测的事件;它只会在据说违法这一方面考虑一个事件;它必须得出

① 孟德斯鸠并不是一个始终不会出错的法治理论家,他根据他的时代的认识论常规,将这种区别等同于由一个立法者和一个法官分别行使的"意志"种类间的区别:一个是公意(*volonté général*),另一个是个别意志(*vononté particulière*)。虽然他称在无论哪一个职责以另一个的方式操作的地方(特别是在一个德沃钦埃斯克法官篡夺了立法者职责的地方)所产生的结果为破坏自由,他承认这种没有遵守所谓的"分权"(正确说是区分权威)是一种范畴混乱,暗中破坏了依据法治的关系的性质。

结论，无论这结论是什么，法律仍然不会受损。它的任务是根据将一个事件与其他事件相区别的东西，将一个有条件义务的一般陈述与一个事件联系在一起。这里，深思熟虑是在行使回溯决疑法。

就像所有的决疑一样，这是一件曲折的事。[①]但它由一个由规则、惯例、用法、假定等等组成的程序所支配，设计来集中注意相关的考虑。因为这个法院关心的是关于有条件责任的争论和在一个特定的场合它们之所在，它并不关心在竞争的实质利益之间进行仲裁：给这个法院提出诉讼的起诉者是依据法治联系在一起的角色，像这法院本身一样，他们没有"利益"。在探寻与一个偶然事件联系在一起的一个法律的意义时，这个法院不可能思考立法者的意图或猜测他们会如何决定这个案例：制定法律和审判一个案子是范畴上不同的事情。它也不能将自己视为一个公共政策或利益的保护者，为了这公共政策或利益的好处（当一切别的都失败了）去解决那有争议的义务：依据法治的联合，虽然它可能有一个公诉人作为向法院提起诉讼的人，但除了法律所加的全部义务外，不知道什么"公共利益"。它也不会根据在某个流行的道德观点中作为正义问题被主张的所谓实质

---

① 亚里士多德认为，只有在一个情况揭示自己对一个法律是一个"例外"时，才必然是这样。因为这法律只能设计来与"多数情况"相关，所以它（像所有法律一样）是很容易有缺陷的。得通过思考"如果制定法律者在场他会做什么"和"如果这情况对他发生他会在法律中提供什么"来处理这样的例外（《尼各马可伦理学》V, 10, 4—6）。

另一方面，蒙田认为它是不可能的：在我们永远变化着的行为里，能与固定的一成不变的法律有关联者极少（*Il y a peu de relations de nos actions, qui sont en perpetuelle mutation, avec les loix fixes et immobiles*）但是，他然后认为法律规定实质行动，而不是行动时应遵循的条件。他遇到了这样的两难，要么有多少可能的行动就有多少法律（一只脚一只鞋），要么忍受像玩水银的孩子那样的律师必然的自相矛盾的诡辩：他们越试图将它压成一个首尾一致的形态它就越分散（"论经验"，《随笔集》Ⅲ, xiii）。

“权利”：言论权、知情权、享有平等机会或给伤残者优先权利，来思考一个案子。法治不知道什么无条件的“权利”。再者，一个法院的决定也不可能被归于被称为是判决人关于什么是“正义”的“主观意见”的东西。把“主观性”既不是普遍的，通常也不是关于无论什么事物的一切观点的不重要的特性这个错误的观念放在一边，在法院里，“正义”必须显示它自己是一个论证的结论，这个论证设计来尽可能最好地表明这是法律就此事件而言的意义。虽然说明较早的据说是相似的案件的决定可能属于这个法院的程序，它不会认为它们是必须遵循的先例：它关心的是它们引起的区别的类推的力量。就法治而言，“判例法”这个词语是不恰当的。那么，简而言之，这个程序和这些考虑认出法院的事情只是宣布就一个偶然事件而言一个法律的意义。[①] 当然，这种程序的规则本身不能宣布这样的结论，正如一个法律本身不能宣布它关于一个偶然事件的意义一样，但它们区分了法庭的决疑与行使被称为“任意选择的独立自主的特权”。

依据法治的联合并不假设它成员方面的抗拒。然而，它并不提供法律的强制（这是一个几乎没有意义的表达），而是惩罚那些被证明是没有遵守他们的义务的人，也许通过补偿由于违法造成的实质损害来提供某些东西。没有适当认可法律所加的义务不像违反了一个禁忌，自动的处罚会随之而来，处罚的痛苦可以开脱违法者，挽回局面。在法治中，处罚是由于没有履行一个义务可能导致的许多后果之一，但它与一个义务联系在一起：受处罚不是履行义务的一个可接受的替换物，它不能（不是设计来）使局面恢复到它过失造成之前的情况。害怕遭受处罚当然可能阻止一个潜在的违法者，对一个处罚的预期可能是履行义

---

① 一个英国法官宣誓“根据法律”实施正义反映了这个法治的观念。

务的一个理由，但这种联合模式是依据对义务的承认，处罚非义务所固有。这里，处罚是法院的判决。一个法律可能将一个强制处罚与一个证明是违法的活动联系在一起，但把它指定给一个特殊个案需要慎重，因为一个法院在这个问题上有些自由度，因为它慎重思考与法治并不冲突。虽然这样的处罚一般由法律授权，服从它们并不是认可法律加于自选行动和言论的非工具性条件；它们是作为法院对可指定的从事实质活动或遭到实质剥夺的人所下的命令，它们要求服从。

依据法治的联合有第三个条件，即权力：配备由规则组成的程序和被授权强制执行法院指令的实质行动的各种机关，和相似配备的"和平"的各个保卫者，它们关心发现和起诉据称的违法和防止迫近的违法。

七

那么，这里是一种与所有其他人类关系模式有别的人类关系模式，像所有其他的人类关系模式一样，它是抽象的：不是人与人的关系，而是角色的关系。联合，不是依据做和享有做的成果，而是依据加于做的程序条件：法律。关系，不是依据促进或得到所希望的实质满足（个人的或社群的）的有效安排，而是认可非工具性规则的义务：一种道德关系。规则，不是依据据说的价值，这些规则规定的条件的"合理性"或"正义"，而是就承认它们的可靠性而言。

法治指一个严格而又不严厉的关系：这里没有热情的地位。它既不关心行动的动机，也不关心行动的意图：合法本身不能是一个动机，人们不能简单地要合法或不合法地行动。它既不要求，也不拒绝任何其他种类的关系；它在形态上排斥一

切其他关系，规定了一种严格和无趣味的忠诚或死板的条件，这种忠诚或死板的修改不会削弱人类行为的自选特性。它区分正义与法律，它承认一种道德话语适于细细思量正义与非正义，但它是一个依据法律可弄清的可靠性，靠自身维持的关系模式。

就像所有其他人类联合的模式一样，这是人类想象力的产物。但是否它不仅仅是一个逻辑学家的梦，一种由相关公理和命题组成的几何学原理？可以认为法治是人类关系的理想模式之一，但它是一个可能的实践活动吗？能实际上使它发生吗？此外，如果有的话，作为一个实践活动，它在人类在联合方面的希望、雄心、期望或成就历史上占有什么地位？

关于这些问题的第一个，我不打算说很多。显然，表明一个这种模式的联合的可能性不仅需要提到人类的所谓"友善"，他们彼此依赖满足他们的需要或他们断断续续的宽容和友好。它不仅要求证明人类有一强烈动力要以这种方式联合起来。如果它能建立的话，依据法治的联合肯定是一件艺术品。当人们说建立它所需的一切是一个主权的制定法律的机关和习惯服从它作出的规定的人时，问题就来了。我们需要被表明的是如何可能创造和聚集这样一个联合的各种成份；尤其是，人类如何可以取得被迫遵守一个人类立法者的规定的条件？

在依据法治联合的理论家里，我认为，托马斯·霍布斯是很少几个确实致力于这个问题的人。他这么做，是因为他的物理学和形而上学要求他展示这样一个依据它的"原因"的联合的特性，将"原因"解释为事实上一个这种联合模式的例子是如何可能"建立"的。法治要求一个已知的和可靠的立法者。他关注的适当中心是如何建立一个被赋予产生义务的权威的立法机关；以及在承认道德义务的三条基本原则的情况下如何实现这一

点，即没有自然人能有将义务强加给另一个人的权威，没有人可以选择他自己的义务，没有人能被强制，除了被他自己的选择强制。由于假定了没有义务的人，他使该问题变得尽可能困难了。他用一个简洁的假设的方法（要联合所有人之间的自愿交易）来解决它，对此他主张只是可以建立这样一个联合的可能的方式之一。但这个的重要性不如他坚持下列事项来得重要：坚持法治代表一种道德（而不是一种精明的）关系；坚持它决定的不是行动，而是"行动善恶的尺度"；坚持它可以通过行使受过教育的人类理智来建立，虽然它可能需要"一个非常能干的建筑师的帮助"；坚持为了生存它需要联合者持续的忠诚，但不需要不间断遵守他们的义务。

当然，从无中建立这样一个联合的想法，就像发明一个游戏，是荒谬的。人们可以设想许多立法机关出现和获得权威的方式，这些方式比应该在一个有制定权的行动中赋予它权威这个非常困难的想法更可能。有各种可以辨认的人类环境会阻碍这样一个联合的出现。就像任何其他联合一样，它是脆弱的；虽然一个确切的例子有待寻找（也许除了游戏提供的有限例子），但不能说它实践上是不可能的。

第二个问题是历史的。它关系到法治这个观念在与被辨认为国家，特别是近代欧洲的国家相关时的命运与情况的不当。这里我们必须处理的是政治反思和发明的一个微弱（但持久）的部分：不是关系到一个国家政府的宪法，而是关系到它在被统治的联合者方面的作用；不是关系到一个政府可以要求或被承认有权威的实际条件，而是关系到统治的活动。在近代欧洲国家的创造者的希望与期待中，法治的观念占有什么地位？

当近代欧洲国家从中世纪的王国和公国，从帝国的分裂，从

皇帝的采邑或在迄今为止分隔的共同体凝聚中出现时，每一个都有法律，或着手从它曾经接受的混杂法律中集中一部“国家的法律”。它是一件旷日持久的事业。每个国家都声称是它的法律的唯一保护者，每个国家都有不需要国家的法院和某个公认的制定或记录新法律的程序。这些法律中的一些更像是有关特殊情况或场合的法规，但许多渐渐变为确定地位的条件和一般义务或许可的说明，可认为是规定在做自选行动时必须遵守的条件的非工具性规则。此外，有一个从古罗马来的集中在法治观念上的活生生的传统，已经被神学家和法学家探讨了几个世纪。当然，还有许多别的事情必须看到：较早的部落的联合形式的残余，一个权力机构的集聚，和一个有效管理机器的建构，从事冒险和收集从事它们的手段以及无最后结果的利益冲突，基督教世界就在这些事件中演变为一个仍然有待想象和发明的近代欧洲。但是，至少有足够的东西对某些人宣布，一个近代欧洲国家可能被弄成，它可能需要成为，并甚至可能正在变成一个依据法治的联合的东西。

对于许多他们的思想将他们带上这个方向的人来说，法治的意思只是说，统治不“意味”继承权，也不意味财产，也不意味用益权，[①]而是意味着一个机关，意味着从那机关去除残存的种种自由决定的、特权的、专有的、保护的、捐助的、管理上的约束，承认它是一个主权权威，法律的保护人和司法程序的保护人，法律通过司法程序与偶然情况相联系。立法本身是一件不常发生和较次要的事。例如，这是塞缪尔·拉瑟福德的《法与国君》

① 《捍卫自由反抗暴君》(*Vindiciae contra Tyrannos*)，这是莫尔奈(1549—1623)和于贝尔·朗盖(1518—1581)1660年在阿姆斯特丹以朱尼厄斯·布吕蒂斯的笔名发表的一部著作。——译者

(1644)的主题。对于有些人来说,它需要重新构建计划来压制统治者王朝和其他统治者的野心的机关。[1]对于其他人(所谓政治家)它似乎是唯一摆脱地方性市民的与教士的冲突的逃路——一个本身不关心促进任何冲突的利益,因此在道德上准备好了去消释(而不是压制)竞争者的政府。有些国家开始是各色人等和共同体的混杂的集合,似乎他们所能共同拥有的只是一部法律。从古代作家:李维、西塞罗,甚至亚里士多德适当的引文中可以发现对这种国家特性观点的支持。

但是,任何这样的国家规则机关的概念都针对着"贵族权力"的生存和政府不愿意(不管它们的宪法如何刷新)放弃它们的前人享有的管理权力;它几乎看不到这些出现的国家草率构成的特征。此外,它不得不继续与有时也仔细考虑过,但常常是狂热和短命的举动作斗争,这些举动要创造主权的"信仰者"共同体,或强加给国家一个由超凡魅力的"监督者"统治的"宗教"联合的特征,这种超凡魅力的"监督者"没有声称是能够变换的人造法律的保护人,而是声称他们能接近一个据说是普遍的"上帝的法律",或有据说适于详细指导那些被他们统治的人的行为的"德性"(因而"权利")。当然,对于那些习惯于联合生活的部落条件的人来说,依据法治的联合只能是一个折磨,是困难地为了另一个角色而放弃一个角色。

但是,最严肃的反对任何像一个作为依据法治的联合的国家这样的东西出现,一直是近代欧洲政治思想中一个强大而多方面的部分,它的主要版本可称为培根的或技术的国家概念。[2]

---

① 艾蒂安·德拉博埃西将法治和一个"共和国"联系在一起。但晚很多的孟德斯鸠认为,严格说,法律是他称为君主制政府特有的,否认它有共和状态。

② 弗朗西斯·培根:《新大西洋岛》。

这里，国家被理解为在追求一个共同的实质目的，为联合者的福利利用它领土上的自然资源（和在别处可以通过殖民、武力或秘密行动获得的资源）中结合在一起的有进取心的角色的联合；它的政府机关（技术统治）是这个事业的“开明的”保护者和指导者；它的“法律”是对各种实践的授权，是决定优先权和也许分配事业产品的工具。简言之，是后来被认作效率国家（*Leistungsstaat*）或更一般地被认作警察国家（*Polizeistaat*）的东西。国家作为一个理性调节的合作事务，这是一个温和的国家概念，也许是一个某种共同的利害一致（*solidarité commune*），不是没有法律，但受一个由管理者、各种机构和协调委员会设计与实施的节约政策支配。它后来被描述为是在近代生活环境里不可避免的“历史发展”，甚至被描述为是辩证地重新恢复的人类联合的原始形式。一些作家已经注意到内在于这种版本的追求“繁荣”的自我挫败，甚至暗示依据法治的国家的长处就在于它在这方面的优越性。但对于我们来说，这不是这里要考虑的：重要的是它全面和有计划地否定了一个作为依据法治的联合的国家概念。

也许，有一个别的情况值得在这一点上提一下，即一个几乎普遍的近代政治的常规，如所证明的那样，阻碍，而不是推进作为依据法治的联合的国家的出现方式。政“党”很少避免利益组织的特性，不一定是它们的选举支持者的利益，而是某种它们认为它们自己承诺如果它们重新掌权的话要促进的利益。当然，这与法治背道而驰，法治既不关心促进，也不关心阻碍追求各种利益。至少可以这样说，放弃它自己的特性是不可能的事，而一个政党要获得立法者的角色，就需要这样。此外，在一个政党声称是多数联合者利益的保护者，甚至是所有人共同利益的保护者的地方，“政党政府”与法治之间的不一致是无法修正的；这样的声称越实质化，一个这样被治理的联合离法治就越远。“政党

政治"的长处,如它在近代欧洲出现的那样,是通过使警察国家(*Polizeistaat*)成为一个临时的和竞争的机关来证明它的管理合格,但它没有做任何事情促进法治。当然,埃德蒙·伯克和其他人有一个不同的"政党"概念,根据这个概念,它不是一个利益组织,不管是共同利益还是选择的利益,但它从未坚持下去。

那么,一个被认作只由法律统治的联合的国家,既不在一般观念上是新的,也不是在早期近代欧洲有点限制的实践中闻所未闻的;它也不是没有有诱惑力的替代物,过去的残余和进一步探索的计划。但这个国家概念有两个重要的缺点。首先,虽然它从来不乏一些头脑清醒,合适的严密的倡导者,它的特性常常被深刻地误解了。其次,人们对它要求得太多;如果正确理解的话,法治不能不加限定表示一个近代欧洲国家的特性。

在它早期许多倡导者的著作中,在它历史的大部分,只由法律统治的国家被描述为一个由正义统治的国家;不仅正义内在于法律(不过它得到适当的承认),而且正义在一个延伸意义上是一个"自然的"、"理性的"或"更高的"法律的正义,在立法言论和赋予这些言论正义性质的一致(或没有冲突)中得到承认和宣示(但不是被造成)。在这些著作中,国家作为一个只由法律统治的联合显现为一个不仅(依据法律)不受任意和管理方面的统治,而且也凭借法律由它与正义的一致所决定的可靠性(以及因此遵守它的规定的义务)不受非正义的统治。在这样的国家中,不正义的法律不是法律(*lex injusta non est lex*)。这个可历史地称为新柏拉图主义的关于这个问题的观点,就是我们在塞缪尔·拉瑟福德那里遇到的东西:是君主(*Rex*)的法律(*lex*)是一个不容置疑的正义的"上帝的法律",它反映在各种立法宣言中,给了它们的权威。这就是孟德斯鸠认为法治应该是的情况。这以各种各样风格称为依据法治的国家的特性,出现在许多18世纪法

学家，尤其是法治国家（*Rechtsstaat*）的早期倡导者的著作中：不是一个效率国家（*Leistungsstaat*）或一个警察国家（*Polizeistaat*），也不是一个官僚国家（*Beamtenstaat*），也还不是一个文化国家（*Kulturstaat*）（德国人总是有个词给它），而是一个由法律统治的国家，它的权威在于它的正义。最后，它不是实现由无可争辩的"正义"统治之梦的许诺，不是仅仅推断当前的趋势。

作为一个一种国家的特性或可能使国家成为什么样的概念，它显示出一些困难。例如，如何辨认和罗致其声音是正义之声的立法者？这是一个卢梭给他自己提出，并且并不出人意外地没有解决的问题。或者，更彻底地，当正义出现时，如何认出它的性质？这里，不满与像"自然的"和"理性的"这样的术语的模糊性，为了使正义远离意见的领域，挡开包含在"良心的声音"是"正义的声音"这种主张里混乱的威胁，人们早就承认有必要根据某些容易得到的原则来系统阐述正义。实际上，在中世纪的思想传统中，它已经萌芽了。代替有点思辨的"自然法"，据说需要来使法律生效的正义在于一套绝对"价值"，一部不可让渡的"权利"的宣言，一部无条件"自由"的宪章，或一部描述一个基本法或根本法的《权利法案》。[1]某个这样的对正义原则的详细阐述从不改变，据说是依据法治理解的国家固有的，是一个声称是法治国家（*Rechtsstaat*）的国家各种机构的一部分。[2]

然而，这种将国家看作一个只由法律统治的联合的国家观

---

① 某些17世纪的英国作者将一个基本法的性质归于大宪章，或归于一部想象的古代宪法。

② 我从这个叙述中排除思考某些最近的作者（如约翰·罗尔斯和布鲁斯·阿克曼），因为，虽然他们将一种国家描述为由正义统治的联合，他们将正义等同为在分配稀缺资源时考虑"公平"，"公平"作为理性的竞争者在某些理想环境中必定同意的东西是公平分配。这里，法律，如果它根本存在的话，是由种种协调组成，这些协调根据它们运作的结果来理解，被理解为达到实质事态的指导。

早就有一个不完善，但比较可靠的详细阐述：那可以在托马斯·霍布斯的著作中找到。他坚决主张，这样一个国家由这样的角色组成，他们只根据在所有他们自选行动时遵守某些非工具性（即道德或程序的）条件的义务联系在一起，这些条件由一个立法机关所规定，这个机关被明确授权去细细思考、制定和颁布这样的规定，这些规定构成这个联合的法律。"建立"起来和被唯一赋予这种权威后，这个机关就被保护起来，尽可能远离沉迷于从事像管理联合者的活动，干涉他们的个人信仰，保护各种利益或促进一个不是在他们遵守他们的法律义务时构成的"公善"。它没有它自己的财产或资源，而是靠一笔年收入（消费税的收入）维持，这笔年收入从联合者的种种资源中抽取，用于支付授权它从事的事情的费用。它强制人们同意法律所加的义务的"权力"归根结底在于在任何时候都有足够多的联合者愿意遵守它们，他们可能会懂得这个合法秩序在他们的进取活动中对于他们的长期价值，任何这种认识都支持这权力本身。这权力用来惩罚违法和威慑潜在的违法者，但它与他们遵守法律的条件的义务无关，这义务只在于承认作为这个立法机关之创造的法律的可靠性。如果人们提出正义和非正义的表达不是无意义的，即使它们不是联合者义务的条件，它们也必须在法律方面有某种重要意义，霍布斯的回答是尖锐明确的：真正的法律不可能是非正义的。这不是说，立法机关魔术般地不会制定"非正义的"法律。它是说，这个机关被设计和授权来制定真正的法律，它被保护起来不沉迷于任何别的活动，在一个由法律统治的国家，唯一的"正义"就是内在于法律特性的正义。尽管对其他方面也有一些认可，霍布斯一直坚持这种事物观。

据说有一个"根本法"（虽然这个说法使霍布斯困惑），它看上去就像一个据以决定法律的正义的外在标准。然而，它证明不是

法治国家(*Rechtsstaat*)的牢固树立的基本法,而只是设计来通过全面否定统治机关的权威或摧毁这个机关来瓦解整个联合的行为规定:一个反对"反叛"和犯上(*laesa majestas*)的法律。据说有"公民权利"或"种种自由"。但这些证明不是指法律为了公正应该承认和保护的行为与考虑;法律事实上并不在它们描述的行为方面规定条件:法律偶然的沉默,随时可能被适当打破。但此外,据说还有两种"自然法",它们还是暗示法律应该与之符合的外在正义的标准。有一种"自然法"赋予每个人"自然权利",去做力所能及的无论什么去满足他的需要。但这证明是一种不同的"法",一种社会学或心理学"法则"。因此它远不是法律的制定者应该遵循的"正义"样式,而恰恰是法律被明确设计来通过规定享有它的强制性条件要结束的事情的无条件状态。有一种"自然法"声称是一套大约20条的规定,概括为己所不欲勿施于人的箴言,据说它们是要内在地(*in fore interno*)强制每一个人,但只有当它们宣布为国家的法律时,它们才能在他的实际行为上强制他。但首先,这种自然法(*lex naturalis*)证明不是由能强加义务的种种法律组成的(甚至内在地);[①]它由指出和平联合的必要条件的准则组成。其次,审视一下的话,就会看到,这些理性行为的准则并不是独立的原则,立法者如果遵循的话,就会赋予他们的法律一种"正义"的性质;它们只是法律内在性质的一种分析的分解,我称之为内在于真正法律的正义,它使法律有别于对一个可指定的行动者下

---

① 霍布斯作出附文,即只有当自然法被承认为"上帝的法律"(就像苏亚雷斯和格劳修斯一样,他承认这个假设是可能的,但对于法治来说并不是必然的),这些格言才具有法律的性质,成为内在强制性的。只有当这些格言被承认是上帝的话传递的,它们才可能被承认是强加义务的真正法律,这个规定从这个原则而来,即一条箴言不能是真正的法律,除非它有一个负责的作者,除非它的作者是人们知道的。在此意义上,"自然"或"理性"都不是众所周知的负责的作者,因此,它们的宣示不可能生效。

的指令，或关心促进利益的管理上的指示。因此，不管这些以"自然法"的词汇进行的思想远足，法治能容纳的唯一"正义"是忠于内在于法律性质的形式原则：非工具性，对人与利益无动于衷，排斥特权和逍遥法外，等等。

但是，如果像他新柏拉图主义的反对者一样，不过是通过另一途径，以另一种风格，"唯名论者"霍布斯将法治等同于正义的统治，他对于作为一个依据法治的联合的国家的说明就缺了什么。我认为，他拒绝将已颁布的法律加于行为的条件的正义与它们和一个假定的内在正义的自然法或一套根本价值的关系等同，或与一个已经颁布的基本法或据说反映了这些根本价值，后来与法治国家(*Rechtsstaat*)联系在一起的权利法案等同，是正确的。法治不需要任何这样的信仰或制度；实际上，它们多半是无益争论的诱因，在作为遵守法律规定的条件之义务的条件产生后，它们实实在在使这个联合变坏：它们是无政府状态的窍门。然而，法律的正义不能简单等同于它忠于法律的形式性质。仔细思考法律的正义会引起一种特别的道德考虑：既不是一个荒谬的对于应该在法律中得到承认的道德绝对物(言论、知情、生殖，等等"权利")的信仰，也不是依据进行行动的动机区分行动的对错，而是法律的规定不应该与一个通行的受过一定教育的人的道德感受相冲突这个消极的和有限的考虑，这种道德感能够区分"德性"的条件，道德联合的条件(善行)和那些应该由法律("正义")强加的那样一种条件。

为了始终如一，那么，这种对依据法治的国家的看法应该也是对这些角色的联合的看法，他们不可区分地只就这个义务而言联系在一起，即适当同意可靠的法律加于他们自选行为上的非工具性条件；在这些条件(如果它们在任何场合据说都没有被遵守的话)与法院决疑思量时的偶然行为联系在一起，法院执行

实质行动或交付实质处罚的指令通过一个明确授权的权力机构得到贯彻的地方;在这些条件的正义被认作是它们对法律的形式性质的绝对忠诚和它们道德—法律的可接受性的结合,这种可接受性本身反映了联合者道德—法律的自我理解,(即使在人们将它与可能有关的无论什么道德愚蠢相区分时)不能指望这种自我理解没有含糊与内在的紧张的地方———种道德想象在其深思熟虑的风格上要比在它的结论上更稳定。

许多已经着手推荐这种国家观的作者在他们描述为一个结果的东西,在可以作为这种联合模式的成果享有的某个有价值的东西中寻找它的长处。有些人提出,它的长处就是有助于获得被理解为最大程度持续满足联合者的需要的"繁荣"。但更有别的辩护士(承认将一个非工具性的联合模式的长处归于它产生、促进甚或鼓励一种事物的实质状况的倾向是不合逻辑的)提出它的长处是促进某种"自由"。但这是误导。这些规则肯定本身并不规定有待追求的目的或有待执行的行动。它们不关心行为的动机,这种联合模式是依据承认义务,而不是不断遵守义务;所有这一切可说是表示某种"自由",它只排除选择自己义务的自由。但这种"自由"并不作为这种联合模式的结果随之而来;它内在于它的性质中。其他一般的意见也是这样:这种联合模式的长处是它的随之产生的"和平"(霍布斯)或"秩序"。也许,某种"和平"和"秩序"可说是描述了这种联合模式的特征,但不是作为结果。

这种对一个近代欧洲国家的特性的看法深深扎根在我们的文明中。在近代,博丹和霍布斯很好地倡导了它。尽管在其他方面有一些不必要的认可,它的特性和预设还是在黑格尔的著作中得到了充分探讨,黑格尔也拒绝作为决定法律的正义标准的"自然法"概念,将近代欧洲国家识别为文化国家

(*Kulturstaat*)。在法学家格奥尔格·耶利内克的著作中,它以一种缩小的形式出现。它笼罩在许多所谓"实证主义"近代法学家的反思上。它始终有强大的竞争者。但可以说它代表了近代欧洲有创造力的政治想象一种持久的(虽然常常是混乱的)倾向。

然而,虽然在一些国家成为真正的警察国家(*Polizeistaat*)的诱惑受到了抵制,寻求成为依据法治的联合的倾向至少充满生气,近代欧洲的环境始终使得任何国家(也许除了安道尔)都不可能没有限制与中断达到这种状况。我把这不是当作对法治概念的批评,而是当作一个警告,对它要精确,要区分不可避免的限制与败坏或播摆。

一般来说,当仔细思考和制定"政策"的权威与事情被置于仔细思考和制定法律的权威与事情之上,当追求和管理一个"政策"的权威与事情被置于裁定的权威与事情之上时,作为一个依据法治的联合的国家的特性是被限制了。我用"政策"说的是促进和寻求提供事物的实质条件的各种计划,这些事物被认为是满足一种利益,或被认为是为了联合者共同的利益,为了这么做它们(不可避免)要补助联合成员的部分资源。追求"政策"和行使做这样的补助的权威将一个合作事业的成员角色加于联合者,将一个事业联合的性质加于国家,将产业管理的性质加于政府。

一些这样的共同实质的满足可以作为加于联合者自选行为的法律条件运作的副产品被提供:例如,维持稳定的通货或防止工业或商业垄断,霍布斯认为二者(在比我们的条件更简单的条件下)是依据法治的政府的正当目的。这里,法治仍是不可妥协的。[1] 显然,在一个有着强烈的成为一个依据法治的联合的倾向的国家,在法定的地方当局建立起来,以提供一些用被称为"地

① 参看亨利·C·西蒙斯:《自由社会的经济政策》。

方税"[1]的对当地资源的补助支付的公共实质服务时,要当心不要损害这种特性。但有一个近代欧洲不可避免的偶然情况是法治本身无法为它作准备的,即在与其他国家的关系中留意一个国家的利益,用防卫战争或试图恢复概念上无法恢复的东西来保护自选利益,追求扩大它的管辖权的更大野心。但这不是因为完全没有规则(虽然大部分所谓的国际法是由工具性的容纳不同利益的规则组成),而是因为"政策"在这里就像在别处一样,需要掌握一个国家成员的各种资源,这种掌握在范畴上不同于维持法治的机构所要求的那种掌握,甚至需要完全动员所有那些资源。[2]这当然并不一定需要摧毁一切法律,但它需要暂时废弃作为一个只依据法治的联合的国家。因此,完全不是(像黑格尔认为的那样),一个依据法治的联合全神贯注于追求政策时或它处于战争时,它的特性得到了最充分的表达,这些是它最不是它自己的时刻。虽然,即使在这些环境下,法治可以(如霍布斯认为的)通过产生像政府的"支配权"得根据正当的理由来行使这样的法律学说在形式上得到挽救,但这只是必然性不知道法律的另一种说法。法治并不是烤面包,它不能分配面包或鱼(它也没有),它不能保护它自己反对外部攻击,但它仍是一个还有待发明的最文明和最不压抑的国家概念。我们不应该把它归功于理论家,而是应该归功于两个民族,他们超越所有别的民族之上,显示了统治的天才:罗马人和诺曼底人。

---

① 地方税是一笔用来提供若干明确而详细说明的实质性好处的钱,在我们目前的混乱侵袭我们之前,每个人都知道"地方税"(rate)和"税"(tax)之间的区别。同样的混乱也反映在"地方政府"(local government)这个劣质的词语中:当"政府"被等同为提供实质满足,法治就遭到了损害。

② 孟德斯鸠认为治理一个国家得有三个机关:立法、审判和一个关心制定与实施"政策",特别是一个不可避免的对外政策的机关。他坚持认为这些机关应该"分立",不仅因为否则自由(*liberté*)会受损害,而且因为他看出这三件事范畴上是不同的(《论法的精神》,XI,vi)。

附录

欧克肖特和中国自由主义*

近年来，一直有人在鼓吹经验主义的政治传统，在这些鼓吹者看来，英美政治是经验主义政治的典范。然而，当代最伟大的英国政治哲学家欧克肖特却认为，现代政治的根本特点，一言以蔽之，恰是经验主义的反而——理性主义，英美政治同样不例外，《独立宣言》实际上就是理性主义政治的代表文献。理性主义政治的特点是无视传统，拒绝积累，迷信技术，追求完美，总想通过一定的计划和安排，将一切推倒了重来。更可怕的是，通过将抵制的因素转化为一种意识形态，它可以同化这些因素。例如，哈耶克的《走向奴役之路》其实是“一个抵制一切计划的计划”，它可能比它反对的东西要好，“但它属于同一种政治风格”。[1](P26)** 事实上，不是哪一种或哪几种牌号的政治是理性主义，而是“所有当代政治都深深感染了理性主义”。[1](P25) 但欧克肖特的“理性主义”并不完全同于一般哲学史上讲的理性主义。让我们先来看看他对理性主义的谱系学描述。

理性主义起源于17世纪的欧洲，它的主要代表是培根和笛卡儿。他们两个人的共同特点，就是要找到确定可靠的知识。

---

* 本文在作者提交给国际欧克肖特协会成立大会暨第一届年会的论文基础上修订而成。

** 该注释表示引文出自文后参考文献〔1〕的第26页，下同。

他们对于过去的知识观念都不信任,都想推倒了从头开始知识的工作。在培根看来,这就需要一个"可靠的计划",一种新的理解"方式",一种探索的"艺术"或"方法",一种"工具"。总而言之,我们需要一种探索的技术,这技术是一套可以普遍应用的规则,它是一把万能钥匙,能解决所有的问题。欧克肖特说,培根《新工具》中的学说可以总结为"技术的霸权"。[1](P20—21)笛卡儿和培根一样想用一种可靠的方法来获得确定的知识,虽然他对方法不像培根那样倾心,而是有所保留,但他的思想给后人的教训却是技术的霸权。欧克肖特说:"理性主义的历史不仅是这种新的理智特征逐渐出现和界定的历史;它也是理智活动的每一部门被技术霸权的教条侵入的历史。"[1](22)可见,欧克肖特讲的理性主义实际上是工具理性主义,它推崇的不是理性本身,而是理性的特殊应用,即技术。它将工具理性或技术误以为是理性本身。

这种误解起源于近代欧洲片面的知识观。在古希腊,亚里士多德曾明确区分技术知识和实践知识。前者指工匠制造一件东西的知识;而后者则是道德政治知识。前者可教可学;后者则只能通过自己的历练才能掌握。近代理性主义者恰恰忘记了这种实践的知识,在他们看来,知识就只是技术知识,我们可以像学一种游戏规则那样将它学会,它完全符合理性主义者所要求的确定的知识。而实践的知识根本就不是知识,完全可以忽略不计。

所以理性主义的政治,也是书本的政治,因为它是政治上没有经验的人的政治。它的产生有其历史的原因。近代欧洲的统治者不是被培养或教育来搞政治的,他们不像以前的贵族,他们没有政治经验,迫切需要政治技术。但政治知识实际上是一种特殊的知识,即亚里士多德讲的实践的知识,它只可意会,不可

言传，只能通过政治历练慢慢习得。但近代理性主义却使近代的统治者们以为政治就是一门普通的技术，它可以通过一本书来速成。所以现在需要一个可以照抄的底本(crib)，即提供给没有政治经验的统治者以政治技术。马基雅弗利的《君主论》和洛克的《政府论》就是这样的底本，一个人们可以机械地照着做的计划。

书本的政治就是意识形态的政治，它不再依据传统和行为习惯，而是将意识形态机械地应用于实际政治事务。经验只有被纳入意识形态的公式才有意义。因此，近代政治只能是理性主义的政治，而不可能是经验主义的政治。意识形态无例外地成了社会改造的蓝图。理性主义者不能看到，也不愿意承认不能为他们的意识形态所容纳的东西。理性主义"不仅导致特殊的错误，而且它也使心灵本身干涸：靠戒律生活最终产生理智的不诚实"。[1](P37)并且，由于理性主义者从一开始就拒绝了实践知识，他就没有可能纠正他的错误。

应该指出的是，欧克肖特反对理性主义政治或政治理性主义，并不等于他赞同经验主义或经验主义政治。他实际上既反对理性主义政治，又反对经验主义政治，政治既不是一个经验主义的活动，也不是一个意识形态活动。在他看来，经验主义政治是不可能的。所谓经验主义政治，就是没有通盘的计划或目标，只追求一时的欲望。但一时的欲望实际上并不是一时的，作为人的产物，它们必然含有思想和意义的成份。没有任何人类活动，包括欲望的活动是完全任意而没有目的和意义的。因此，政治只可能是差强经验主义的，或近似经验主义的，而不可能是纯然经验主义的，不含思想或知识的政治，或欧克肖特所谓"没有政策的政治"是不可能的。

如果政治活动不可能是纯然经验主义的，而必有经验以外

的目标性事物推动，那么似乎意识形态政治倒是合理的，因为意识形态政治的特点就是由一个像科学活动中的假设那样的意识形态来指导和推动政治活动，它先于实际活动提出了一个追求的目标，人们可以以此区分哪些欲望是应该追求的，哪些是应该加以压制或改变方向的。似乎是政治意识形态政治活动提供了动力。[1](P48—51)可实际上政治活动总是先于意识形态，政治意识形态只是政治行为方式的节略，例如，《人权宣言》和洛克的《政府论》就是如此，它们绝不先于政治实践，而是政治实践先于它们，它们只是政治实践的节略。所以意识形态政治与经验主义政治一样，实际上也是对政治活动的歪曲。

理性主义者的困境也是现代政治的困境，它既排斥传统的政治经验，也不能以实践的智慧，而是以意识形态来处理人类的事务。政治理性主义的技术性质使得理性主义政治的目的异常单调，它的目的就是要解决所谓“公认的需要”（the felt need）。因此，“最大生产率”绝不只是经济学家的禁脔，而成了流行的意识形态信仰。欧克肖特曾将自由主义的这个物质主义的因素一直追溯到洛克。[2](P73)他明确指出，自由民主制度最成问题的因素就是可称为它的道德理想的“似乎有理的生产率伦理学”（the plausible ethics of productivity）。他认为这个道德理想“始终是这个学说最弱的部分”。[3]

欧克肖特讲明他的分析是以近代欧洲的政治经验为基础，那么，他的分析与中国有否相关性？虽然欧克肖特对中国古代思想有精深的了解和体会，但中国却很少有人知道他。人们热衷于谈论罗尔斯、哈耶克或伯林，但他们的思想有些未必切中现代中国政治和政治思想的病根，倒是欧克肖特对政治理性主义的批判分析，与现代中国的政治意识形态，例如中国的自由主义，若合符节。

欧克肖特认为政治中的理性主义与理性主义者的精神气质有关。在他的经典性论文"政治中的理性主义"中,他一开始就描述了理性主义者的四个基本精神特征。首先,理性主义者除了"理性"的权威外,不服从任何权威。他可以怀疑一切观点、习俗和信念,但他不会怀疑理性决定事物的价值。其次,理性主义者没有经验积累感,不要传统,总想白手起家。第三,理性主义者怀疑时间,渴望永恒,对一切局部和短暂的东西烦躁不安。第四,迷信技术的霸权。[1](P6—7)

非常有意思的是,殷海光在题为"自由主义的趋向"的文章中也给中国自由主义者归纳了六个特征,它们是(一)抨孔;(二)提倡科学;(三)追求民主;(四)好尚自由;(五)倾向进步;(六)用白话文。[4](P109)殷海光归纳的中国自由主义者的这六个特征,与欧克肖特归纳的理性主义者的四个特征之间有着明显的家族相似。

在中国自由主义者看来,科学是西方文化的特征,表现了人类理智最好的东西。科学代表理性的权威。在此意义上,西方文化是理性的文化。它的优越性,很大程度上要归功于科学。因而,现代中国人从一开始就对科学有异乎寻常的热情,这热情很快就变成对科学的无限崇拜。从表面上看,现代中国人的科学崇拜是由于渴望用科学救国和富强使然,实际上现代中国的科学崇拜或科学主义只是现代世界理性崇拜或理性主义的一个变种。

但是,中国自由主义者不仅承认理性在科学领域的作用,而且也承认它在政治领域里的作用。张君劢就看出近代欧洲政治与哲学上的理性主义同出一源。民主和社会主义都有理性主义的背景。他说他的立场也是理性主义的。[5](P5)他的朋友张东荪相信,理性不但是一个认识论的概念,而且也是一个道德的概

念。自由必然伴随着理性,没有理性就没有自由。不合理的东西就不属于自由。[5](P200)

中国的自由主义者敏锐地感到了理性主义的批判含义。胡适称自由主义者的态度就是评判的态度,他甚至从尼采那里借了"重新估定一切价值"来描述这种态度。这种态度就是对传统制度和习俗的批判态度,对古代圣人学说的批判态度,和对公认的行为和信仰的批判态度。[6](P552)因此,抨孔和使用白话文成为中国自由主义的两个特征就一点也不奇怪了。这两个特征恰恰对应于欧克肖特指出的理性主义反传统的特征。

然而,在明显的家族相似下,西方政治中的理性主义与中国自由主义之间也存在着相当的不同。西方理性主义者在反对传统的权威时,他诉诸的是理性。而中国自由主义者在这么做的时候,他诉诸的是西方的历史经验或西方的现代价值!胡适并不是真正想要重新估定一切价值,而只是要重新估定中国传统的价值。他不是用理性本身,而是用西方的思想和价值来评估我们的传统价值。这就是为什么他把引进西方学说和理论视为"评判的态度"的表现。[6](P556)

应该怎样来解释这个事实?我以为,西方理性主义与中国自由主义之间的这种不同,是由于西方与中国不同的历史经验造成的。在近代欧洲,在知识方面取得的明显进展鼓励和坚定了人们对理性的信仰,理性遂成为惟一的权威。但在现代中国,人们最关心的是它如何作为一个社会政治实体生存下去。中国的自由主义者相信,中国要生存下去,只有一条路,这就是以西方为榜样。在他们看来,西方的观念和学说是救中国的万能灵药。许多中国知识分子都喜欢谈论启蒙,但对于他们来说,启蒙并不意味着如康德所说的相信自己的理性,而是引进西方的学说和价值。一旦我们掌握了这些学说和价值,我们就能做西方

人已经做过的事。当然,作为理性主义者,他们需要一个底本。西方的政治理论和政治制度,就是这样一个现成的底本。

与此同时,一度流行的社会达尔文主义通过严复翻译的《天演论》迅速征服了中国知识分子的心,使中国人死心塌地相信人类历史线性单向的发展。中国和西方处在普遍历史的不同发展阶段;这最终将消除它们的不同。中国的传统是中世纪的,因而是中国现代化的一大障碍。要实现现代化,就必须反传统。这就是为什么全盘反传统成为近代中国的基本精神时尚,抨孔和使用白话文竟然成为中国自由主义的特征。这样,胡适所谓"评判的态度"转变为对传统的批判和引进西方学说与价值,也就一点不奇怪了。

然而,如果中国自由主义不是直接诉诸理性,而是诉诸西方的观念和经验的话,人们有理由怀疑,中国自由主义的精神特征能否算是欧克肖特意义上的理性主义。回答是肯定的。在中国自由主义者看来,科学与民主是理性的产物,而西方则是科学与民主的象征,西方在科学知识和民主政治方面的成就是以文明的形式实现了人类的理性。因此,从逻辑上讲,对于中国自由主义者来说,诉诸西方的观念和制度就是间接诉诸理性本身。当然,我们可以说,这种对西方文化的崇拜本身是不理性的。但理性主义本身难道不蕴含着某种独断论或教条主义的东西吗?我以为,欧克肖特对理性主义的分析实际上揭示了这一点,他描述的理性主义者并不是完全理性的。中国的自由主义者对西方无批判的态度也证明了欧克肖特的理性主义者的教条气质。

实际上,中国的自由主义者是彻头彻尾的欧克肖特意义上的理性主义者。我们的自由主义者也如欧克肖特说的那样,"没有经验积累感,只是在经验变为公式时感到经验已准备就绪:过

去只是作为障碍才对他有意义”。他们从整体上拒绝了我们的文化传统。在中国的自由主义者看来，我们的传统是一个庞大、惰性的梦魇，它扼杀了民族的生机。我们必须重新开始，必须“待从头，收拾旧山河”。可是，具有讽刺意味的是，对于我们的自由主义者来说，重新开始就是照着西方的样子做。

在我们的自由主义者看来，西方提供了我们将中国建设为一个现代国家的蓝图。将中国建设成一个现代国家是一个向西方学习，然后将学到的东西应用于中国的问题。我们所需要的只是一种方法或技术，可以按照西方的蓝图在中国操作。问题同样被简化为技术问题。这就是为什么直到今天“方法”在中国还是一个充满魔力的词。人们热衷于找到有效的方法来解决我们的问题，结果，所有理论和学说都被理解为方法。例如，胡适就把杜威的实用主义理解为一种方法。他在美国学习期间，就在日记中写道：“今日吾国之急需，不在新奇之学说，高深之哲理，而在所以求学论事观物经国之术。”[7](P95)因此，他对西方思想本身没有太大的兴趣，在他看来，那只是解决中国问题的一个有效工具。实际上，多数中国自由主义者都是这个态度，因此，他们对自由的学理兴趣始终不大，但对于作为意识形态的自由主义却坚信不疑。理性主义的政治实际上是意识形态的政治，我们的自由主义者不需要太多的理论，只需要一些简单的公式。

面对近代中国的困境，我们的自由主义者是乐观的，因为他们非常简单地看待中国的问题。他们始终认为，照搬西方的制度就可以解决中国的问题。在中国建立民主制度只是从西方学一门政治技术，然后照式照样将它机械地用于中国就行了。因此，他们喜欢计划，给予计划很高的评价。我们传统的政治经验根本不是新的政治生长的必要基础，相反，最好把它们忘得干干净净，或把它们彻底清除。就像任何别的知识一样，政治知识可

以从书本上学，它的应用也像数学或物理学的应用一样，是普遍的。这样，在现代中国，我们只有意识形态，没有政治知识。

从以上论述中我们可以看到，中国自由主义者是非常典型的欧克肖特意义上的理性主义者，当然，不光是他们，其他的意识形态者也都是如此。欧克肖特在分析和批判近代欧洲的政治理性主义时，当然不会想到现代中国的政治状况，他也无意要使他的分析具有超出西方世界的效力；然而，我们看到，中国自由主义者的精神特征与他所描写的理性主义者的精神特征竟无二致。这不仅说明他的理论对于现代中国有其相关性，而且更说明他所揭示的政治理性主义是一种超越了西方政治的狭隘范围的普遍现象。现代中国的政治其实也是一种理性主义的政治，我们无法离开意识形态来认识我们的经验。

问题是，欧克肖特描写的政治理性主义起源于近代欧洲的历史经验，而近代中国的历史经验与近代欧洲的历史经验迥然不同，为什么可以轻易找到典型的政治理性主义的表现？一个比较简单，但不一定错的回答是，政治理性主义作为一种现代性的精神样态，具有超越特殊性的普遍特征，任何想成为现代国家的民族都无法避免这种特性；政治理性主义在不同的地方有不同的表现，但作为一种精神样态却是到处都一样的。因此，欧克肖特的政治哲学也许比某些国人津津乐道的西方政治哲学对中国现代政治更有针对性。但这种回答并没有说明具有完全不同文化传统的中国人，为什么会那么彻底地接受了这样一种精神样态。

颇为吊诡的是，起源于近代欧洲的现代性的这种精神特征，恰恰是通过近代中国的历史经验起作用的。近代中国在与西方列强的遭遇中屡战屡败，稍有头脑的人都不得不承认西方的优越性。西方的优越性固然在他们的制度，更在他们的价值与观

念，那是使西方繁荣强盛的内在动力。因此，如果要学西方有成效，必须全心全意、毫无保留地接受他们的价值与观念。既然学西方的初衷是为了救国自强，那么最吸引中国人，给中国人以最深印象的，就是西方人的讲求实利。几乎所有领导近代中国思想言论的人都痛恨传统文化崇尚虚文，不务实利。这样，现代性以追求实利为底色，以科学为包装的技术理性崇拜，自然与中国人一拍即合，迅速为人们接受。各种竞争的意识形态，自由主义或非自由主义，最后诉诸的都是“最大生产率”，直到今天，依然如此。因此，政治与别处一样，变得越来越简单，即只有一个中心，而在欧克肖特心目中，政治不应该是这样。

因为实利成了政治的实际惟一目的，那么按照一套固定的程序或规则亦步亦趋，或干脆接轨或照搬，自然是非常合乎逻辑的想法。虽然持此想法的人甚夥，但以自由主义者为最力。然而，在欧克肖特看来，任何政治制度都是无法在全世界输出和移植的，因为它们实际上不是抽象的观念，而是具体的生活方式。就拿国人羡慕不已的英国民主制度，它是起源于中世纪英国人的生活和政治方式，它是一种不断变化的活生生的传统，而不是抽象的、干巴巴的一套权利和义务，机械地将它移植，必然是淮橘成枳。因为它原来是一套行为样式的传统，脱水成意识形态后，它不可能在另一种传统中复原。因此，无论是全盘输出一套制度，还是机械照搬一套制度，都是注定没有希望的。

欧克肖特的这种观点对中国自由主义构成了极大的挑战。虽然一些所谓的自由主义者自称是经验主义者，然而，他们所诉诸的经验，究竟是中国的经验，还是西方的经验？答案显然是后者，因为中国的政治经验正是他们所要否定的东西。但西方的政治经验对于非西方的人来说，只有意识形态样品的意义，而没有真正作为行为方式的实践经验意义。而诉诸并非自身经验的

意识形态样品，无论如何算不上是什么经验主义，而恰恰是教条主义和欧克肖特讲的理性主义。且不说纯然的经验主义不可能，即使可能的话，中国的自由主义也离它最远。

然而，不仅中国的自由主义者无法接受欧克肖特的理论，就是其他的政治现代主义者，也都无法接受他的理论。如果西方的制度是无法输出、也无法移植的，那么岂不断了中国政治现代化的希望？一般中国人的共识是，要将中国建设成一个现代国家，必须引进西方的政治制度，因为传统中国的政治制度是与现代化要求格格不入的封建制度，必须彻底铲除，在原来传统的政治制度上是不可能建立或发展出新东西来的。因此，惟一的选择就是建立西式的制度。而且，非西方国家在这方面成功的例子似乎也不难找，欧克肖特的理论不值一驳。

但是，恰恰因为现代政治都是理性主义政治，一般对政治的理解是理性主义的，我们才会觉得欧克肖特不值一驳。如果政治像欧克肖特描述的那样，只是按照一个意识形态的底本，机械地照搬那些简单的规则，那么当然，西方的制度在一些非西方国家取得了程度不同的成功。然而，在欧克肖特看来，那只是意识形态的政治，或意识形态的活动，即用某个意识形态的底本来机械操作的政治，而不是真正的政治活动。真正的政治活动并不起于意识形态，相反，意识形态只是真正政治活动的节略。真正的政治活动以亚里士多德所谓的实践智慧为指导，在行为传统中寻求“暗示”(intimation)和指导。行为传统(tradition of behavior)才是政治活动的真正条件和前提。以意识形态政治代替以行为传统为基础的政治活动，不是政治的成功，而是政治的败坏。

我们知道，任何政治活动都有其目的，即使所谓的经验主义政治也不例外。就像科学假设只能出现在已经存在的科学研究

传统中，并在其中起作用一样，政治活动的目的规划也只有与一个研究存在的行为传统有关时，才会出现。欧克肖特所说的“行为传统”，是构成一个社会的种种安排。欧克肖特说：“构成一个能进行政治活动的社会的种种安排，无论它们是习俗、制度、法律，还是外交决定，都既是自洽的，又是无条理的；它们构成了一种格式，同时又暗示了对还未出现的东西的赞同。政治活动就是探索这种赞同，并有说服力地证明，现在承认它正当其时。”[1](P56—57)由此可见，政治活动就是要在传统中探索新的可能性。这种态度比起伯克或哈耶克在传统中寻找智慧的态度似乎更积极些。

然而，在认定传统，尤其是政治传统与现代化不两立的国人看来，至少对于中国的情况来说，欧克肖特关于政治活动的看法是无稽之谈。中国的政治传统哪有什么好东西，去之惟恐不尽，更不要说从中寻找新的可能性了。然而，欧克肖特的“行为传统”或“传统”不能本质主义地去理解。在欧克肖特那里，传统是一个异质性的东西，是一个多样混杂的构成。但这不是说欧克肖特的“传统”没有同一性，而是说它是一个多元的统一，或借用黑格尔的概念，它是一个具体的普遍。更应该注意的，是传统“既不是固定的，也没有完成；它没有知性可以停靠的不变的中心；感觉不到它有什么最高的目的，或发现不了它有什么不变的方向；没有什么模式要复制，没有什么观念要实现，或什么规则得遵照。它的某些部分可能比别的部分变得更慢，但没有哪部分是不变的。一切都是暂时的”。[1](P61)

但这不是说在传统中找不到区分政治好坏的标准，“虽然传统是脆弱和捉摸不定的，它不是没有同一性，它之所以能认识，是因为它的所有部分不是同时变的，它经历的变化潜在它之中。它的原则是延续的原则：权威散布在过去、现在和未来之间；散

布在老的、新的和将来的东西之间。它是稳定的，因为虽然它运动，它不是完全运动；虽然它静止，它不是完全平静。属于它的东西不会完全消失；我们总是会转回去，从它甚至最久远的因素中再次发现某些东西，并使它成为当下关注的问题：……一切都是暂时的，但没什么是任意的。一切都是通过比较而出现，不是与紧挨着它的东西比较，而是与全体比较”。[1](P61)欧克肖特不是相对主义者，虽然他反对简单的意识形态的判断标准，但他还是坚持了历史的比较的标准，这种标准不是固定的，而是在历史经验中发现和形成的。对于欧克肖特来说，政治的善恶不是由意识形态决定的，而是由人们在自己的历史经验或政治活动中发现的。传统并不给人规定什么，而只是给我们“暗示”，它给我们留下了制度创新的足够空间。

然而，理性主义政治却宣告制度创新的不可能，福山的“历史终结”论最明白地表明了这一点。

问题是：理性主义政治，难道真是人类的宿命？

张汝伦

2002年4月20日于上海复旦大学

参考文献

〔1〕Michael Oakeshott. Rationalism in Politics and Other Essays(Indianapolis,1991).

〔2〕Michael Oakeshott. John Locke, in The Cambridge Review 54(1932—33).

〔3〕Michael Oakeshott. The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe (Cambridge,1942).

〔4〕殷海光，《自由主义的趋向》。姜义华，《港台及海外学者论近代中国文化》，重庆出版社，1987年。

〔5〕张东荪,《思想与社会》,辽宁教育出版社,1998年。

〔6〕《胡适文集》,第二卷,北京大学出版社,1998年。

〔7〕《胡适留学日记》,海南出版社,1994年。